Biblioteca de Filosofía

G.W. LEIBNIZ

ESCRITOS FILOSOFICOS

EDITADOS POR EZEQUIEL DE OLASO

Editorial Charcas

G. W. Leibniz

ESCRITOS FILOSOFICOS

Edición de Ezequiel de Olaso

Notas de Ezequiel de Olaso y Roberto Torretti

Traducciones de Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso

EDITORIAL CHARCAS
Buenos Aires

Con el auspicio del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF.

ISBN: 950-0110-00-7

Av. Pedro Medrano 1659 - 1425 Buenos Aires.
Queda hecho el depósito que previene la
Ley 11.723.
Printed in Argentina.
Impreso en Argentina.

Agradecimientos

Este libro laberíntico hubiera permanecido en un mundo sólo posible —y acaso mejor— sin la ayuda de muchas y muy distinguidas personas e instituciones. Agradezco a los doctores Gerda Utermöhlen, Albert Heinekamp y Wilhelm Totok del Leibniz-Archiv por la generosidad y simpatía con que me atendieron durante mis tres estadas en Hannover. También al doctor Heinrich Schepers, del centro de estudios leibnicianos de Münster. Todos ellos me brindaron un inestimable auxilio facilitándome la consulta de manuscritos, enviándome fotocopias de manuscritos y datos sobre su composición y datación posibles.

Por motivos que explico en el prólogo no es posible trabajar en la obra de Leibniz sin disponer de un vasto aparato bibliográfico. Agradezco a la Deutsche Forschungsgemeinschaft, a la Alexander von Humboldt-Stiftung y a la Thyssen Stiftung por la donación de valiosas colecciones de escritos leibnicianos y de obras sobre Leibniz a la biblioteca del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF), donde tengo mi lugar de trabajo. Los integrantes del CIF son acreedores a mi gratitud por haber creado y mantenido a lo largo de más de quince años el clima de amistad, cooperación y trabajo sin el cual obras de este tipo —sea cual fuere su valor— no pueden fructificar.

Gracias a la gentileza del doctor Roberto Torretti (Universidad de San Juan, Puerto Rico) he podido enriquecer este libro con una decena de textos de Leibniz cuidadosamente editados por él. Varios especialistas en Leibniz me han prestado gran ayuda. El profesor Yvon Belaval (Universidad de París) por sus inapreciables obras sobre Leibniz que han sido constante fuente de inspiración para las interpretaciones que ofrezco y también por las sosegadas y muy francas conversaciones que me ha regalado en París y en Hannover. El doctor Otto Saame (Mainz Universität), quien me autorizó a utilizar su edición comentada de *La profesión de fe*, un modelo en el género. El doctor Héctor-Neri Castañeda (Indiana University) por facilitarme un magistral trabajo de exégesis leibniciana cuando aún estaba inédito. El doctor Marcelo Dascal (Tel Aviv University, Israel; UNICAMP, Campinas, Brasil) con quien correspondo desde hace años sobre temas leibnicianos y que me autorizó a utilizar su hermosa antología de escritos leibnicianos aún inédita.

Ha sido muy importante la asistencia bibliográfica que me prestaron Fernando Tola (Universidad de Buenos Aires), Ignacio Angelelli (University of Texas, Austin) y especialmente Alfonso Gómez-Lobo (Georgetown University, Washington).

Un agradecimiento especial debo a mi amigo Tomás E. Zwanck (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), quien ha colaborado conmigo día tras día en la poco lucida, a veces ingrata, tarea de traducción.

Varias personas me han secundado en la búsqueda de datos de carácter literario e histórico y de referencias bíblicas. Aplicando la norma de la selección natural he mencionado en el cuerpo del libro sólo a los que tuvieron éxito en su investigación. A todos aquellos a quienes importuné con extemporáneas preguntas quiero agradecerles la prudencia con que disimularon muchas veces su perplejidad.

Ya en la fase de impresión este libro recibió los cuidados de tres personas a las que agradezco mucho su abnegada minuciosidad: mi amigo Leiser Madanes, quien se tomó el trabajo de revisar palabra por palabra el manuscrito y mejoró muchos detalles de presentación; Reina L. Fresedo, quien sugirió enmiendas de estilo y gramática en su inteligente corrección de pruebas; y, finalmente, Elena P. de Silva, quien estuvo a cargo de la diagramación y supervisión técnica de la obra con su reconocida experiencia y buen sentido.

La primera, parcial e informe versión de este libro fue un mero derivado de investigaciones que habían exigido el examen detallado de muchos textos de Leibniz. Así se acumuló un material (nunca más exacta la palabra) impublicable en ese estado. La alternativa era archivarlo o rehacerlo *da capo*. En el otoño de 1978 tracé el plan general de la edición y en poco más de dos años alcancé un resultado que me tranquilizaría saber es decoroso. Naturalmente este libro espera la colaboración de sus lectores. Mi agradecimiento final y profético va dirigido a las personas que tengan la bondad de hacerme llegar correcciones y sugerencias.

E. de O.

INDICE GENERAL

SECCIÓN IV

LA OFENSIVA CONTRA EL ESCEPTICISMO

SECCIÓN V

PRIMERA FORMULACION DEL SISTEMA

SECCIÓN VI

LA UTILIDAD DE LA LOGICA

SECCIÓN VII

ESCRITOS ALEMANES SOBRE LA SABIDURIA

SECCIÓN VIII

BALANCE DEL CARTESIANISMO

Sección IX

DINAMICA Y METAFISICA

Sección X

LA MADUREZ DEL SISTEMA

Prólogo

Presumo que el lector de este libro experimentará, al hojearlo, cierta sorpresa. No es frecuente, en efecto, que la publicación de un clásico de la filosofía en lengua castellana esté rodeada de las características que ofrece esta edición. Por de pronto, en vez de publicarse una obra o un conjunto reducido de obras significativas se ofrece medio centenar de piezas heterogéneas. En segundo lugar esas obras van precedidas por introducciones y llevan al pie de página muchas notas con algunas hipótesis de interpretación y considerable información histórica. Finalmente las referencias bibliográficas son vastas y versan sobre materias muy variadas y no muy accesibles. Necesito disculparme por ese aparente exceso de erudición. Como principal responsable de que esta obra exhiba esas características creo interesante explicar los motivos que me aconsejaron escribirla de este modo. En efecto, al dar mis razones espero hacer tangible la índole en muchos sentidos excepcional de la obra misma de Leibniz.

Leibniz fue un genio precoz que trabajó casi ininterrumpidamente desde su adolescencia hasta los setenta años. Vivió absorto en grandes proyectos creadores (que ejecutaba con alegría reservada aunque perceptible) y tuvo paciencia y entereza para asumir pesadas obligaciones de su empleo, la más penosa de las cuales fue la redacción de la historia de la casa de Braunschweig.

Leibniz pensaba escribiendo. Más notable aún que su hábito de escribir hora tras hora y día tras día sin sombra de cansancio, fue su increíble abundancia de ideas novedosas. Incluso mientras dormía Leibniz era literalmente asaltado por nuevas inspiraciones y pensamientos tan originales y profundos que debía pasar un tiempo considerable en descifrar su secreto y armonizarlos con sus ideas familiares. Entre sus papeles ha quedado uno en el que se leen estas frases, de impresionante sencillez: "A veces se me ocurren tantos pensamientos cuando todavía estoy en el lecho, que necesito emplear toda la mañana y a veces todo el día, y aun más, para ponerlos por escrito de un modo preciso" (LH, 338; para las abreviaturas ver en la Bibliografía "Principales ediciones de escritos de Leibniz").

Esa multitud de pensamientos brillantes y pugnaces concernía a todos los dominios del saber de su tiempo pero también a ciencias que él anunció, inventó o contribuyó a inventar.

¿Haremos nuevamente el recuento? Jurisprudencia, lógica, diplomacia, geología, física, matemática, filosofía, teología, técnica, astronomía, medicina, historia, literatura, lingüística. Todo le interesaba, incluso la bibliografía secundaria sobre estos temas. Se había trazado la norma de "no despreciar cosa alguna" y en todo lo que leía procuraba aprovechar el hallazgo feliz antes que demorarse en censurar fallas. Conducta de un constructor de teorías antes que de un higienista de los conceptos filosóficos. Pero esa conducta también refleja la inquietud de un hombre urgido por proyectos prácticos en los que la política, la religión y el progreso científico resultan indiscernibles.

En este apretado bosquejo debe figurar un rasgo importante de la personalidad de Leibniz que se proyecta en su obra. Leibniz nunca se preocupó demasiado por publicar sus escritos. Le interesaba hacer avanzar las ciencias, formular una metafísica precisa y comprensiva, no lo desvelaba la expectativa del aplauso de sus congéneres. Alguna vez dijo satisfecho, con sentencia impensable en labios de sus sucesores, que quien lo conocía por su obra publicada no lo conocía. Consecuentemente Leibniz siempre procuró alcanzar una formulación sistemática de su filosofía pero jamás cedió a la tentación de ir más allá de lo que realmente conocía para ofrecer un cuerpo doctrinal ficticiamente concluso. Permítaseme una precisión filosófica en este prólogo meramente informativo. Leibniz ha sido uno de los filósofos más sensibles a la exigencia de formular sus tesis filosóficas de un modo sistemático, en el sentido de que sus tesis centrales debían satisfacer criterios de adecuación recíproca (por de pronto ser consistentes entre sí) y satisfacer también el doble imperativo que él forjó, de la máxima simplicidad con la máxima fecundidad. Pero Leibniz no creía que el sistema de un *filósofo fuera capaz de explicar exhaustivamente el universo. De ahí su preocupación por confrontar sus propias tesis con las de otros filósofos y de procurar que la empresa filosófica se transformara en una vasta empresa colectiva. Este es el fundamento metafilosófico de su regla de "no despreciar nada".*

Leibniz no llegó a publicar, creemos que tampoco a escribir, su obra Elementos de filosofía, *que sería la base para el trabajo mancomunado de los filósofos del porvenir. Si en la última sección de esta antología se habla de "la madurez del sistema" debe entenderse la expresión no en un sentido absoluto sino relativo: la expresión* más madura *del sistema.*

A estas peculiaridades de la obra de Leibniz hay que sumar otra. Leibniz habla casi siempre de casi todo. Esta práctica, causada por diversos factores que enseguida examinaré, produce en el lector desprevenido una inmediata impresión de confusión. Constantemente Leibniz pasa de la

metafísica a la biología, de la física a la teología, de la matemática al derecho. Esto nos marea. Ocurre que el hombre común posee un sistema ingenuo de categorías metafilosóficas y metacientíficas que procede de la organización y clasificación del saber en las universidades. Ahora bien, Leibniz no acepta tal clasificación; por lo tanto el que ingenuamente la busca en sus escritos infiere inmediatamente el caos. Es esta una dificultad real que obedece a razones filosóficas asignables. Por de pronto, Leibniz no acepta la tesis capital de Aristóteles según la cual el saber humano se articula según disciplinas separadas y normadas por reglas especiales de evidencia. Leibniz vuelve al principio platónico inmejorablemente expuesto por Descartes en el comienzo de las Reglas para la dirección del espíritu: *"todas las ciencias no son más que la sabiduría humana, que es siempre una y la misma por más que se aplique a diferentes objetos, como la luz del sol es una, por múltiples y diferentes que sean las cosas que ilumina". Se postula así un tipo de inteligibilidad supremo, que es la matemática y que debe regir en todos los dominios. Pero, en segundo lugar, Leibniz pretende asignar un nuevo orden a las ciencias, un orden que quedaría instaurado cuando pusiera fin al programa de la enciclopedia que, como se sabe, quedó inconcluso.*

La concurrencia de todos estos factores tan diversos hizo que la obra de Leibniz se fuera convirtiendo en una oceanía de papeles en su cuarto de trabajo. Tan intrincado era el desorden que a veces Leibniz prefería redactar nuevamente un trabajo científico antes que ponerse a buscarlo en lo que él llamaba orgullosamente "la mole". Este concurso de circunstancias acaso ayude a comprender por qué todavía hoy no contamos con una edición completa de los escritos de Leibniz, pero no nos da la clave. En efecto, editar a Leibniz fue, en buena medida, penetrar en "la mole" y descifrar los manuscritos, especialmente del francés y del latín, sus dos lenguas habituales. Allí aguardaban nuevas dificultades. Es preciso tener cierta familiaridad con esa letra para entenderla. Engañosamente rubricada y elegante en las versiones finales de su correspondencia, muestra en los manuscritos científico-filosóficos y particularmente en los borradores de trabajo, el grafismo diminuto del miope, complicado con la tensión del exceso de ideas. He practicado especialmente manuscritos relativos a la filosofía. Redactados en tinta hoy ya amarillenta y en ocasiones muy desleída, ofrecen a primera vista el intrincado espectáculo de una batalla inmóvil. Ninguna aspiración al primor literario suscitaba esas enmiendas volcánicas que a veces se entrelazan en un caos de tachaduras: sólo el afán de precisión, el placer de añadir joyas de luz a cláusulas generalmente demasiado concisas. La letra suele serpear por los márgenes y en ocasiones hasta llega a cubrir circularmente los espacios libres, como si evocara el disco de una característica. Es preciso hacer girar esos papeles para seguir el laberinto que brota de la inspiración feliz y también de un robusto y nunca desmen-

tido sentido del ahorro... No es imposible reconstruir las incidencias gráficas más frecuentes en sus manuscritos. Después de un comienzo circunspecto la escritura se enreda, crecen las correcciones, el pensamiento pugna visiblemente por encontrar su camino, se multiplican los añadidos y se hinchan los márgenes con textos nuevos, a veces también corregidos y entre cuyas líneas se pueden discernir nuevos textos en una simulación del infinito actual contenido en cada mónada (cada mónada es como un estanque lleno de peces; cada pez contiene gotas de agua, cada una de las cuales es como un estanque..., Monadología, *§ 67).*

En suma: Leibniz disfrutó de una larga vida creadora, sus intereses teóricos y prácticos fueron omnímodos, no creía que el sistema de un solo filósofo fuera capaz de dar una explicación total y exhaustiva del universo; a eso hemos añadido las dificultades que su difícil obra manuscrita enfrenta a quienes procuran entenderla.

Quiero demorarme un poco más en el ya señalado rechazo de Leibniz de la organización escolar del saber. Podría parecer por lo que he dicho que Leibniz se conformaba con una clasificación de las ciencias de tipo platónico. Ahora es preciso avanzar algo más y afirmar que Leibniz, tan tolerante con los pequeños errores de los antiguos, fue intransigente no ya con el desorden sino con la falta de método que exhibe toda la historia del pensamiento humano. Incluso empleó la metáfora del almacén para designar el estado en que se hallaban los conocimientos. Como dije antes, la enciclopedia rigurosa —que, como veremos, culminaba en la característica universal— sería la encargada de reemplazar ese desorden por un orden completamente nuevo. Lo paradójico es que, al morir, Leibniz nos dejó sus proyectos apenas esbozados. Nunca pudo escribir una obra sintética que mostrara la arquitectura al menos más general de su pensamiento. Así debemos conformarnos con esa ausencia de sistema. El consuelo, sin embargo, no es difícil porque Leibniz nos ha dejado el prodigioso espectáculo de estos papeles en que dialoga consigo mismo y piensa mientras escribe. A tal punto es esto así que en varias ocasiones notará el lector que poco antes de terminar una meditación Leibniz ensaya ideas diferentes de las que acaba de exponer.

Ahora creo que se comenzará a advertir el sentido, acaso único en la historia de la filosofía, en que la obra de Leibniz requiere notas, avisos, comentarios que operen como andadores para el lector primerizo. Una vez que mi lector practique los textos originales podrá abandonar esta edición: ya habrá cumplido su fin.

Una última observación: el hecho de que la obra de Leibniz sea tan variada e inconclusa es lo que ha frustrado todas las tentativas que se han llevado a cabo para encontrar en ella un centro dominante: la lógica (Russell, Couturat), la religión (Baruzi), la dinámica (Gueroult), por citar sólo algunas de las interpretaciones más famosas.

*No es extraño pues que los editores de Leibniz hayan sido, más bien, compiladores. El pastor protestante Dutens publicó en Ginebra, en 1768, la primera colección importante de escritos leibnicianos; los seis gruesos tomos albergan las materias más variadas. Si restringimos la atención a los escritos filosóficos es preciso mencionar la edición de Erdmann (Berlín, 1840) y, ciertamente, la de C. J. Gerhardt en siete volúmenes (Berlín, 1875-1890), hasta hoy la más completa aunque adolece de fallas a veces considerables. Dos investigadores franceses, L. Couturat y G. Grua han publicado gran número de inéditos, el primero especialmente en los dominios de la lógica, la epistemología y la metafísica, el segundo especialmente en el dominio de la filosofía práctica. Estos esfuerzos esporádicos y otros más que el lector encontrará citados en la bibliografía de las ediciones principales de Leibniz, eran notoriamente insuficientes para exhumar en forma exhaustiva y seria el enorme legado leibniciano. En 1923 la Academia de Berlín publicó el primer tomo de la edición definitiva. Después de la llamada Primera Guerra Mundial se habían iniciado los complejos trabajos necesarios para publicar una edición de obras completas rodeada de las máximas garantías académicas. El proyecto quedó detenido y fue reanudado en Leipzig en 1938 poco antes de que se desatara la Segunda Guerra Mundial que no sólo interrumpió nuevamente los trabajos sino que destruyó algunos manuscritos inéditos. Finalmente en 1950 se reinician en Berlín las tareas que han proseguido sin pausas hasta hoy. Algunas de las agotadoras tareas que debieron emprenderse implicaron el consabido desciframiento de manuscritos. Pero también fue necesario revisar las ediciones anteriores (no siempre fieles) cuando los manuscritos no existen o no son claros; adquirir autógrafos leibnicianos en colecciones particulares, perseguir el rastro de corresponsales difícilmente identificables, datar los manuscritos —recurriendo generalmente al estudio de las marcas de agua del papel (*wasserzeichen*)—, practicar investigaciones en las bibliotecas del mundo alcanzado por las ecuménicas preocupaciones de Leibniz.*

El gobierno de la República Federal Alemana, uno de los pocos gobiernos actuales que cree en la cultura, ha instaurado en los últimos años diversos y concertados apoyos institucionales para contribuir al mejor conocimiento de la obra de Leibniz. En 1966, coincidiendo con el 250 aniversario de la muerte de Leibniz, se fundó en Hannover la "G. W. Leibniz Gesellschaft", de la que son secretarios los doctores Wilhelm Totok y Kurt Müller. La sociedad organiza congresos (el primero se celebró en 1966, el cuarto tendrá lugar en noviembre de 1983; unos meses antes estará terminada la reconstrucción de la casa de Leibniz arrasada por los bombardeos de la Segunda Guerra Mundial); también organiza symposia *y conferencias, publica desde 1969 la revista* Studia Leibnitiana, *dedicada a estudios sobre la filosofía y la historia de las ciencias en el período comprendido entre el Renacimiento y la Ilustración; en el último número de*

cada año la revista proporciona una información bibliográfica leibniciana muy completa y actualizada. La sociedad también auspicia la publicación de Studia Leibnitiana, Supplementa, una colección que ya consta de una veintena de volúmenes en que se editan las actas de los congresos y trabajos monográficos vinculados, directa o indirectamente, con la vida y la obra de Leibniz. Asimismo auspicia las tareas del Centro de Investigación de Münster, que fuera dirigido por el consumado conocedor de Leibniz, el desaparecido profesor Erich Hochstetter, y que ahora es conducido por el profesor Heinrich Schepers. Allí se edita una importante serie de monografías sobre Leibniz.

Puede afirmarse que en los últimos quince años se ha producido una verdadera revolución en los estudios leibnicianos. No sólo porque se van conociendo más textos y se los puede leer en ediciones de máxima confiabilidad sino porque su obra ha suscitado un interés vastísimo en los filósofos contemporáneos y esto en un doble sentido. Ante todo es extraordinario el número de estudiosos que hoy están trabajando en temas, ideas o textos de Leibniz, pero además, lo que es muy importante, muchos de los filósofos actuales más creadores se inspiran en la obra de Leibniz, la interrogan desde intereses actuales y le extraen riquezas y posibilidades que de otro modo hubieran permanecido para siempre arcanas.

Acaso ahora se comprenda mejor por qué he debido darle a esta edición de escritos leibnicianos un carácter a la vez misceláneo y erudito. Pese a mis desvelos sé que este volumen no puede apresar, aunque en algunos casos fuera sólo tangencialmente, todos los temas de la filosofía de Leibniz, ni que las notas sean suficientes o al menos siempre pertinentes. En lo que concierne al orden que he elegido he procurado mostrar el desarrollo del pensamiento filosófico de Leibniz, sin atarme rígidamente a las fechas, y al mismo tiempo he procurado destacar en cada período un interés dominante. Las composiciones elegidas reflejan inevitablemente los intereses del editor. Es notorio que la metafísica y la filosofía del conocimiento han sido privilegiadas. Dentro de la lógica quienes busquen temas próximos a la lógica de las verdades necesarias echarán de menos muchos escritos sobre la característica universal. En cambio los que se han sensibilizado para la lógica de las consecuencias verosímiles, quienes comienzan a interesarse en la tópica o "dialéctica" de Leibniz, han de encontrar en este libro muchos pasajes preciosos. Creo que este es un aspecto muy importante del modo leibniciano de pensar que aún no ha recibido la atención debida.

Unas palabras finales sobre esta edición. Las introducciones que preceden a cada sección sólo pretenden ofrecer una mínima orientación, lo mismo que las sumarias bibliografías parciales que he denominado "refe-

rencias". Con respecto a las notas he procurado remitir a obras incluidas en este volumen para que el lector encuentre dentro del libro la posibilidad de ampliar y mejorar su comprensión de la filosofía de Leibniz. Quien desee consultar una colección completa de pasajes importantes sobre un tema específico puede recurrir al índice de conceptos que he incluido al final del volumen. Acerca de las traducciones debo informar que Tomás Zwanck y yo trabajamos en común y nos hemos esforzado por lograr una completa uniformidad en las equivalencias castellanas del vocabulario de Leibniz. Esa tarea de colaboración no impide discernir el principal responsable de cada versión. Con respecto a las traducciones de Roberto Torretti se las ha transcripto de su versión original sin otro cambio que la supresión —consentida por el propio Torretti— de algunas notas de carácter filosófico. Esta circunstancia ha de explicar ligeras diferencias de estilo que creo no afectan en absoluto la coherencia del delicado aparato conceptual leibniciano. En el índice general de la obra se señala la procedencia de las traducciones.

Una tendencia acaso supersticiosa pero que no considero temible me ha impulsado a poner un título a las composiciones de Leibniz que carecen de él o bien a aceptar títulos adventicios, consagrados por el uso. Los he propuesto para reparar de algún modo las distraídas decapitaciones que frecuentemente ejecutaba por omisión el incruento Leibniz. En cada caso esa circunstancia se ha indicado con el empleo de corchetes. Para la datación de los escritos me he atenido a los informes de Hannover y de Münster. En el caso de alguna disidencia la he formulado en la introducción a la sección en que figura el escrito discutido. Como he tomado los escritos de muchas colecciones de escritos leibnicianos me ha parecido útil ofrecer en los márgenes de este libro la paginación de la edición seguida. Este procedimiento facilita además la lectura de la bibliografía secundaria, obligada a teclear en muy diversas colecciones de difícil consulta.

Espero que este libro ayude a los lectores españoles y latinoamericanos a comprender a Leibniz, es decir, a repensarlo desde nuestra lengua castellana, tarea que inició en la Argentina hace más de un siglo el filósofo Amadeo Jacques.

Acaso el elogio más singular que pueda hacerse del genio de Leibniz es consignar que el filósofo que hoy no lo frecuenta se expone al anacronismo. En efecto, el mundo filosófico actual habla "leibniciano" y es Leibniz, de todos los pensadores del pasado, quien más y más creadoramente dialoga con nuestros contemporáneos.

Buenos Aires, julio de 1980.

BIBLIOGRAFÍA

1. — Principales ediciones de escritos de Leibniz

Abreviaturas empleadas

A = *Leibniz, G. W. Sämtliche Schriften und Briefe.* Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. (Darmstadt, 1923 y sgts., Leipzig, 1938 y sgts., Berlin, 1950 y sgts.)

B = *Der Briefwechsel von G. W. Leibniz mit Mathematikern* (ed. C. I. Gerhardt; reimpresión Hildesheim, 1962).

Briefwechsel = *Der Briefwechsel des G. W. Leibniz* in der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover (ed. E. Bodemann, Hannover 1895; reimpresión Hildesheim, 1966).

C = Couturat, L., *Opuscules et fragments inédits de Leibniz.* Extrait des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre. (Paris, 1903; reimpresión, Hildesheim, 1961.)

DS = *Leibniz's deutsche Schriften* (ed. G. E. Guhrauer, 2 vols., Berlin, 1838-40; reimpresión 1966).

Dutens = *G. W. Leibnitii Opera Omnia* (ed. L. Dutens, 6 vols., Ginebra, 1768).

E = *G. W. Leibnitii Opera philosophica* (edición e introducción de J. E. Erdmann, Berlin, 1840; reimpresión Aalen, 1959).

GM = *Leibnizens matematische Schriften* (ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin. Halle 1849-63; reimpresión Hildesheim, 1962).

GP = *G. W. Leibniz. Die philosophischen Schriften* (ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, 1875-90; reimpresión Hildesheim, 1960-1).

Grua = *G. W. Leibniz. Textes inédits* (ed. G. Grua, Paris, 1948).

Guhrauer = *G. W. F. von Leibniz. Eine Biographie* (2 vols. Breslau, 1846; reimpresión Hildesheim, 1966).

J =	*Leibnitiana. Elementa philosophiae arcanae de summa rerum* (ed. I. Jagodinsky, Kasan, 1913).
K =	*Die Werke von Leibniz* (ed. O. Klopp, Erste Reihe, 11 vols., Hannover, 1864-84).
LH =	*Die Leibniz-Handschriften* der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover (Hannover, 1889; reimpresión Hildesheim, 1966).
NLO =	*Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz* (Paris, 1857).
Oeuvres =	*G. W. Leibniz. Oeuvres.* Publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux (ed. A.-L. Foucher de Careil, 7 vols. Paris, 1859-75).

2. — Abreviaturas empleadas para designar las obras de Leibniz más citadas

Advertencias	*Advertencias a la parte general de los* Principios *de Descartes.*
Comentarios	*A la* Metafísica de los Unitarianos *de Christoph Stegmann.*
Consideraciones	*Consideraciones sobre la doctrina de un espíritu universal único.*
Demostración	*Demostración de las proposiciones primarias.*
Diálogo entre un político y un sacerdote	*Diálogo entre un político diestro y un sacerdote de reconocida piedad.*
Diálogo sobre la conexión	*Diálogo sobre la conexión entre las cosas y las palabras.*
Examen	*Examen de la Física de Descartes.*
Historia y elogio	*Historia y elogio de la Lengua o Característica Universal.*
La profesión de fe	*La profesión de fe del filósofo.*
Meditaciones	*Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas.*
Nuevo sistema	*Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las substancias así como de la unión que hay entre el alma y el cuerpo.*
NE, o bien, Nuevos Ensayos	*Nuevos ensayos sobre el entendimiento por el autor del sistema de la armonía preestablecida.*
Principios de la naturaleza y de la gracia	*Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón.*

Sobre el modo de distinguir	*Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios.*
Sobre la naturaleza misma	*Sobre la naturaleza misma, es decir, sobre la fuerza ínsita en las acciones de las criaturas para confirmar y aclarar la Dinámica del autor.*
Sobre la reforma de la filosofía	*Sobre la reforma de la filosofía primera y la noción de substancia.*
Sobre la síntesis y el análisis	*Sobre la síntesis y el análisis universales, es decir sobre el arte de inventar y de juzgar.*
Teodicea	*Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal.*
Vida de Leibniz	*Vida de Leibniz trazada brevemente por él mismo.*
Vindicación	*Vindicación de la causa de Dios mediante la conciliación de su justicia con sus demás perfecciones y con todos sus actos.*

3. — Textos manuscritos

— "Dialogue entre un habile politique et un ecclésiastique d'une piété reconnue", LH I, VI, 4.
— "Animadversiones ad Cartesii principia", LH IV, I, 4ª.

4. — Otras ediciones y traducciones de escritos de Leibniz

J. Baruzi, "Trois dialogues mystiques inédits de Leibniz" *Revue de Métaphysique et de Morale* XIII (1905).
Y. Belaval, *G. W. Leibniz. Confessio Philosophi. La profession de foi du philosophe* (edición, traducción y notas de Y. Belaval; Paris 1961; segunda edición, Paris, 1970).
E. Boutroux, *La Monadologie* (introducción y notas de E. Boutroux. Paris, 1956).
A. Buchenau y E. Cassirer, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie* (traducción de Buchenau, introducciones y notas de Cassirer, 2 vols. Hamburg, 1966).
M. Dascal, *Leibniz' Logic and Semiotic Papers* (traducción y notas de Marcelo Dascal; inédito).
A. L. Foucher de Careil, *Lettres et opuscules inédits de Leibniz* (Paris, 1854).
A. Jacques, *Leibniz. Oeuvres* (Paris, 1842).
N. Jolley, "An Unpublished Leibniz MS on Metaphysics". *Studia Leibnitiana*, VII, 2 (1975).
G. Le Roy, *Leibniz. Discours de Métaphysique et Correspondance avec Arnauld* (ed. Georges Le Roy, Paris, 1957).

L. E. Loemker, *G. W. Leibniz. Philosophical Papers and Letters* (introducción, traducción y notas de Leroy E. Loemker, Dordrecht, 1969).
G. H. Pertz, *Leibnizens gesammelte Werke* (ed. G. H. Pertz, Hannover, 1843-7).
A. Robinet, *Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison. Principes de la Philosophie ou Monadologie* (edición crítica de André Robinet, Paris, 1954).
O. Saame, *Confessio Philosophi* (edición crítica, traducción y comentario de Otto Saame, Frankfurt/M, 1967).
P. Schrecker, *G. W. Leibniz. Lettres et fragments inédits* (Paris, 1934).
— *G. W. Leibniz. Opuscula philosophica selecta* (Paris, 1959).

5. — BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

(Se trata de destacar sólo algunas obras que han propuesto interpretaciones importantes de la obra de Leibniz y también de indicar algunos textos de carácter introductorio.)

Interpretaciones

Baruzi, J., *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* (Paris, 1907; reimp. Aalen. 1975).
El propósito final de la vasta empresa leibniciana fue religioso.

Belaval, Y., *Leibniz critique de Descartes* (Paris, 1960).
Los caracteres principales de la obra de Leibniz en contraste minucioso con la obra de Descartes.

Cassirer, E., *Leibniz's System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (Marburg, 1902).
La más completa interpretación neokantiana.

Couturat, L., *La logique de Leibniz* (Paris, 1901; reimp. Hildesheim, 1966) = LLL.
Anticuado e imprescindible.

Grua, G., *Jurisprudence universelle et Theodicée selon Leibniz* (Paris, 1953).
— *La Justice humaine selon Leibniz* (Paris, 1956).
La filosofía práctica de Leibniz y sus conexiones con la tradición especialmente medieval y renacentista.

Gueroult, M., *Dynamique et métaphysique leibniziennes* (Paris, 1934; [2]Paris, 1967).
Física y metafísica de Leibniz en un riguroso análisis.

Russell, B., *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (Cambridge, 1900).
Demasiado esquemático sigue siendo hoy, sin embargo, muy rico en sugerencias.

Introducciones

Belaval, Y., *Leibniz: Initiation à sa philosophie* (Paris, 1962).
Moreau, J., *L'Univers leibnizien* (Paris/Lyon, 1956).
Rescher, N., *The Philosophy of Leibniz* (Englewood Cliffs, 1967).

6. — BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Aarsleff, H., "Leibniz on Locke on Language", *American Philosophical Quarterly* I, 3 (1964).
— "The Study and Use of Etymology in Leibniz", SLS III (1969).

Agustín, san, *Obras* (Madrid, 1946 y sgts. 18 vols.).
Angelelli, I., *Studies in Gottlob Frege and Traditional Philosophy* (Dordrecht, 1967).
— "En torno a la interpretación de Analíticos Primeros I, 38" *Revista Latinoamericana de Filosofía* V, 1 (marzo de 1979).
Anselmo, san, *Proslogium* (ed. F. S. Schmitt, Stuttgart, 1962).
Arnauld, A. y Nicole, P., *La Logique ou l'art de penser* (ed. P. Clair y F. Girbal, Paris, 1965).
Arnim, H. von, *Stoicorum veterum fragmenta* (Leipzig, 1903-24, 4 vols.).
Aristóteles, *Works* (ed. W. D. Ross, Oxford, 1908-52, 12 vols.).
— *Metafísica* (traducción de Hernán Zucchi, Buenos Aires, 1978).
Arquímedes, *The Works of Archimedes* (ed. T. L. Heath, Cambridge, 1897).

Bärthlein, K. "Zur Lehre von der 'recta ratio'", *Kant Studien*, 56, 2 (1966).
Baruzi, J. *Leibniz* (Paris, 1909).
— "Du 'Discours de Métaphysique' a la Théodicée", *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 136, 10/12 (1946).
Bayle, P., *Oeuvres diverses* (La Haye, 1727-31, 4 vols.; reimpresión Hildesheim, 1970).
— *Dictionnaire historique et critique* (Amsterdam/Leyden, 1740).
Becco, A., "Aux sources de la monade. Paléographie et lexicographie leibniziennes", *Les Etudes philosophiques* XXX, 3 (1975).
Belaval, Y., "Leibniz à Paris" en el volumen colectivo *Leibniz* (Paris, 1968).
— *Etudes leibniziennes* (Paris, 1976) = EL.
Boehme, J., *The Works of J. Behmen* (London, 1909-24, 4 vols.).
Bouillier, F., *Histoire de la philosophie cartésienne* ([3]Paris, 1868, 2 vols.).
Boutroux, E., *La philosophie allemande au XVIIe. siècle* (Paris, 1929).
Bréhier, E., "Leibniz et la discussion", *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 136 (1946).
Brunner, F., *Etude sur la signification historique de la philosophie de Leibniz* (Paris, 1961).
Brunschvicg, L., *Les âges de l'intelligence* (Paris, 1937).
— *Les étapes de la philosophie mathématique* (Paris, 1947).
Burgelin, P., *Commentaire du Discours de Métaphysique de Leibniz* (Paris, 1959).
Burkhardt, H., "Anmerkungen zur Logik, Ontologie und Semantik bei Leibniz" SL VI (1974).

Calvino, J., *Institución de la Religión cristiana* (trad. J. Terán, Buenos Aires, 1958, 2 vols.).
Cassirer, E., "Leibniz und Jungius" en *Beiträge zur Jungiusforschung* (Hamburg, 1929).
— *El Problema del Conocimiento* (México, 1948 y sgts., 4 vols.).
Castañeda, H. N., "Leibniz's Meditation on April 15, 1676 about Existence, Dreams, and Space" SLS XVIII (1978).
Cicerón, M. T., *Opera* (Loeb Classical Library, 1914-49).
— *Opera* (ed. Baiter y Kayser, Leipzig, 1863 y sgts.).
Clatterbaugh, K. C., "Leibniz's Principle of the Identity of Indiscernibles", SL III, 4 (1971).
— *Leibniz's Doctrine of Individual Accidents, Studia Leibnitiana Sonderheft* 4 (1974).
Coffa, J. A., "Idea de la relatividad", *Revista Latinoamericana de Filosofía* V, 3 (1979).
Costabel, P., *Leibniz et la Dynamique - les textes de 1692* (Paris, 1960).

— "Contribution a l'étude de l'offensive de Leibniz contre la philosophie cartésienne de 1691-1692", *Revue Internationale de Philosophie* XX, 76/77 (1966).
Coudert, A., "Some Theories of a Natural Language from the Renaissance to the Seventeenth Century" en *Magia Naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften, Studia Leibnitiana Sonderheft* 7 (1971).
Cousin, V., *Fragments philosophiques* ([5]Paris, 1866, volumen III).
Couturat, L., "Sur la métaphysique de Leibniz (avec un opuscule inédit)", *Revue de Métaphysique et de Morale* X (1902).

Dascal, M., "About the Idea of a Generative Grammar in Leibniz", SL III, 4 (1971).
— "La razón y los misterios de la fe según Leibniz", *Revista Latinoamericana de Filosofía* I, 3 (1975).
— "Caractères et pensée dans les *Notes parisiennes* de Leibniz", *Etudes philosophiques* 4 (1977).
— *La Sémiologie de Leibniz* (Paris, 1978).
Davillé, L., *Leibniz historien* (Paris, 1909).
— "Un disciple et un plagiaire de Leibniz: J. G. Eckhart", *Revue Germanique* 7 (1911).
Descartes, R., *Oeuvres* (ed. Ch. Adam y P. Tannery, nouvelle présentation, Paris 1964-76, 12 vols.) = AT.
— *Obras Escogidas* ([2]Buenos Aires, 1980).
— *La Geometría* (Buenos Aires, 1947).
Dilthey, W., *De Leibniz a Goethe* (México, 1945).
Diógenes Laercio, *Vidas* (ed. R. D. Hicks, London / Cambridge, 1925, 2 vols.).
Duns Escoto, J., *Opus oxoniense* (Quaracchi, 1912-4, 2 vols.).

Euclides, *The Thirteen Books of Euclid's Elements* (ed. Th. L. Heath, New York, 1956).
— *Elementos* (México, 1944 y sgts., 2 vols.).

Fichant, M., "L'origine de la négation", *Les Etudes Philosophiques*, XXVI, 1 (1971).
Fontenelle, B. le Bouvier de, "Eloge de M. Leibnitz" en *Histoire de l'Académie Royale des sciences* (1716).
Foucher de Careil, A.-L., *Mémoire sur la philosophie de Leibniz* (Paris, 1905, 2 vols.).
Friedmann, G., *Leibniz et Spinoza* (Paris, 1946).
Funke, G., *Der Möglichkeitsbegriff in Leibnizens System* (Bonn, 1938).

García Bacca, J. D., *Textos clásicos para la Historia de la Ciencia* (Caracas, 1961).
Ghio, M., "Leibniz e l'espresione", *Filosofia* XXX, 3 (1979).
Gilson, E., *La liberté chez Descartes et la théologie* (Paris, 1913).
— *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Paris, 1951).
Goclenius, R., *Lexicon philosophicum* (Frankfurt, 1913; reimpresión Hildesheim, 1964).
Guhrauer, G. E., *G. W. Leibniz. Eine Biographie* (Breslau, 1842; reimpresión Hildesheim, 1966).
— "Leibniz' Animad. ad Cartesii principia philosophiae", *Zeitschrift für Philosophie und kathol. Theologie* (Neue Folge, IV Jahr. 2-3 H., 1843).
Gueroult, M., *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz* (Hildesheim/ New York, 1970).

Hannequin, A., *La première philosophie de Leibniz* (Paris, 1908).
Hazard, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)* (²Madrid, 1952).
Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik* (ed. Lasson, 1910 y sgts.).
— *Principios de la Filosofía del Derecho* (Buenos Aires, 1974).
Heidegger, M., *Vom Wesen des Grundes* (Halle, 1929).
— "La esencia del Fundamento" (traducción de Eduardo García Belsunce en el volumen *Ser, Verdad, Fundamento*, Caracas, 1968).
Heinekamp, A., "Zu den Begriffen realitas, perfectio und bonum metaphysicum" SLS I (1968).
— "Ars characteristica und natürliche Sprache bei Leibniz" *Tijdschrift voor Filosofie* 34, 3 (1972).
— "Natürliche Sprache und Allgemeine Charakteristik" SLS XV (1975).
Hobbes, Th., *Leviathan* (ed. M. Oakeshott, Oxford, 1960).
— *Body, Man, and Citizen* (ed. R. S. Peters, New York/London, 1967).
Men and Citizen (ed. B. Gert, New York, 1972).
Hostler, J., "Some Remarks on 'omne possibile exigit existere'" SL V, 2 (1973).
Hume, D., *Works* (Green and Grose, London, 1963).
— *An Inquiry Concerning Human Understanding* (London, 1906).

Joyce, G. H., "Probabilism" en *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (ed. J. Hastings, Edinburgh, 1918; reimpresión 1963).

Kant, I., "Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas" (traducción de Eduardo García Belsunce), *Diálogos* (Puerto Rico) XI, 29/30 (1977).
— *Crítica de la Razón Pura. Dialéctica Trascendental. Metodología Trascendental* (ed. A. Klein, Buenos Aires, 1960).
Kauppi, R., *Uber die Leibnizsche Logik* (Acta Philosophica Fennica, 1960).
Kneale, W. y M., *The Development of Logic* (Oxford, 1962).
Kneale, W., "Leibniz and the Picture Theory of Language", *Revue Internationale de Philosophie* XX, 76/77 (1966).
Koyré, A., "Gassendi et la science de son temps" en el volumen colectivo *Tricentenaire de Gassendi* (Paris, 1957).

Lentsch, E. y Schneidewin, F. G., *Corpus Paroemiographorum Graecorum* (Göttingen, 1851; reimpresión Hildesheim, 1965).
Lindemann, H. A., "Leibniz y la lógica moderna", *Anales de la Sociedad Científica Argentina* 142 (1946).
Lucrecio, T. C., *De rerum natura* (ed. Ernout y Robin, Paris, 1925-8, 3 vols.).

Malebranche, N., *Oeuvres Complètes* (Paris, 1958 y sgts., 20 vols.).
Martin, G., *Leibniz. Logik und Metaphysik* (Köln, 1960).
Mates, B., "Leibniz on Possible Worlds" en el volumen colectivo *Logic, Methodology and Philosophy of Science* III (ed. B. van Rootselaar y J. F. Staal, Amsterdam. 1968).
— "Individuals and Modality in the Philosophy of Leibniz", SL IV, 2 (1972).
— "Leibniz and the Phaedo", SLS XII (1973).
McCullough, L. B., "Leibniz and Traditional Philosophy", SL X, 2 (1978).
McPherson, Th., *The Argument from Design* (London, 1972).
Mesnard, J., "Leibniz et les papiers de Pascal", SLS XVIII (1978).
Meyer, R., "Leibniz und Plotin", SLS V (1971).
Milhaud, G., *Descartes savant* (Paris, 1921).

Mondadori, F., "Reference, Essentialism and Modality in Leibniz's Metaphysics", SL V, 1 (1973).
Montaigne, M. de, *Essais* (ed. Rat., Paris, 1942, 3 vols.).
Moreau, J., *L'Univers leibnizien* (Paris/Lyon, 1956).
Mugnai, M., "Bemerkungen zu Leibniz's Theorie der Relationen", SL 10, 1 (1978).
Müller, K., *Leibniz-Bibliographie* (Frankfurt/M., 1967).
Müller, K. y Krönert, G., *Leben und Werk von G. W. Leibniz* (Frankfurt/M., 1969).

Naert, E., *Leibniz et la querelle du pur amour* (Paris, 1959).

Olaso, E. de, "La distinción entre el alma y el cuerpo. La crítica de Leibniz a Descartes", *Revista de Filosofía* (La Plata, Argentina), 15 (1965).
— *Leibniz y el escepticismo griego* (disertación doctoral inédita, Bryn Mawr College, 1969).
— "Elogio y Sarcasmo de la demostración de axiomas", *International Studies in Philosophy* (New York/Torino), VI (1974).
— "Leibniz et l'art de disputer", SLS XV (1975); en español: "Leibniz y el arte de disputar", *Diálogos* (Puerto Rico), IX, 24 (1973).
— "Saber sin conocer", *Manuscrito* (Campinas, Brasil), I, 1 (1977).
— *Escepticismo e Ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau* (Universidad de Carabobo, Venezuela, en prensa).
— "G. W. Leibniz. Advertencias a la parte general de los *Principios* de Descartes", edición crítica, *Diálogos* (Puerto Rico), XIII, 32 (1978).
— "El Padre Feijoo y el argumento del designio", *Diálogos* (Puerto Rico), XVI, 38 (1981).
Olgiati, F., *Il significato storico di Leibniz* (Milano, 1929).
Ortega y Gasset, J., *La Idea de Principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (Buenos Aires, 1958).

Parkinson, G. H. R., *Logic and Reality in Leibniz Metaphysics* (Oxford, 1965).
— "Science and Metaphysics in the Leibniz-Newton Controversy", SLS II (1969).
Pascal, B., *Oeuvres Complètes* (Paris, 1964).
Patzig, G., "Leibniz, Frege und die sogenannte 'lingua characteristica universalis'", SLS III (1969).
Platón, *Oeuvres* (Association G. Budé, Paris, 1920 y sgts., 13 vols.).
Plotino, *Ennéades* (ed. E. Bréhier, Paris, 1924-38, 6 vols.).
Popkin, R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Assen, 1960; cuarta edición, Berkeley, 1919).
— "Leibniz and the French Sceptics", *Revue Internationale de Philosophie* 76/77 (1966).
Pucciarelli, E., "La causalidad en Descartes", *Escritos en honor de Descartes* (La Plata, Argentina, 1938).

Rescher, N., "Logical Difficulties in Leibniz' Metaphysics" en *Essays in Philosophical Analysis* (Pittsburgh, 1969).
— "The Contribution of the Paris Period (1672-76) to Leibniz's Metaphysics", SLS XVIII (1978).
Risse, W., *Die Logik der Neuzeit* (Stuttgart, tomo I, 1964; tomo II, 1970).
Ritter, J., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basilea/Darmstadt, 1971 y sgts.).
Rivaud, A., "Quelques réflexions sur la méthode cartésienne", *Revue de Métaphysique et de Morale*, XLIV, 1 (1937).

Robinet, A., *Malebranche et Leibniz. Relations personnelles* (Paris, 1955).
— *Leibniz et la racine de l'existence* (Paris, 1962).
— "Le 'Discours de Métaphysique' dans la vie de Leibniz", *Revue Internationale de Philosophie*, XX, 76/77 (1966).
Rodier, G., "Sur une des origines de la philosophie de Leibniz", *Revue de Métaphysique et de Morale* X (1902).
Roger, J., "Leibniz et les Sciences de la Vie", SLS II (1969).
— *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIè. siècle* (Paris, 1971).
Russel, L. J., "Leibniz's account of phenomena", *Proceedings of the Aristotelian Society* (London), 54 (1953-4).

Saame, O., *Der Satz vom Grund bei Leibniz* (Mainz, 1961).
Schepers, H., *Möglichkeit und Kontingenz. Zur Geschichte der philosophischen Terminologie vor Leibniz* (Torino, 1963).
— *Zum Problem der Kontingenz bei Leibniz* (Basel-Stuttgart, 1965).
Sexto Empírico, *Works* (ed. Bury, [5]London, 1967 y sgts. 4 vols.).
Sortais, G., *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz* (Paris, 1920 y 1922, 2 vols.).
Spinoza, B., *Opera* (ed. Gebhardt, Heildelberg, 1924, 4 vols.).
Studia Leibnitiana. Vierteljahrschrift für Philosophie und Geschichte der Wissenschaften (Wiesbaden, 1969 y sgts.) = SL.
Studia Leibnitiana. Supplementa (Wiesbaden, 1968 y sgts.) = SLS.
Suárez, F., *Disputaciones metafísicas* (Madrid, 1960-6, 7 vols.).

Taton, R., "L'initiation de Leibniz a la géometrie", SLS XVIII (1978).
Tomás de Aquino, santo, *Opera* (ed. Marietti, Torino/Roma, 1939 y sgts., 18 vols.).
Torretti, R., "Cinco escritos de Leibniz", *Revista de Filosofía* (Santiago, Chile), IX, 3 (1962).
— "G. W. Leibniz. Ensayos filosóficos alemanes", *Diálogos* (Puerto Rico), VIII, 23 (1972).
— *Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* ([2]Buenos Aires, 1980).
Trendelenburg, F. A., *Historische Beiträge zur Philosophie* (Berlin, 1855-67, 3 vols.).

Valentié, M. E., "Sobre el 'misticismo' de Leibniz", *Notas y Estudios de Filosofía* (Tucumán, Argentina) 3 (1952).

Watson, R. A., *The Downfall of Cartesianism* (The Hague, 1965).
Wilson, M. D., "On Leibniz's Explication of 'Necessary Truth'", SLS III (1969).
Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus* (traducción de E. Tierno Galván, Madrid, 1957).

CRONOLOGIA DE LEIBNIZ

1646 Nace en Leipzig el 1º de julio (21 de junio del viejo calendario). Es el segundo y último hijo del tercer matrimonio de su padre Friedrich Leibniz (1597). Es educado, sin sectarismo, en la fe de los evangélicos.

1652 Balbucea el latin. Muere el padre, profesor de ética y actuario de la Universidad.

1653 Estudios elementales en la Nicolaï Schule.

1658 Balbucea el griego.

1659 Pascua. Compone un poema de trescientos hexámetros latinos.

1660 Inicia solo el estudio de las categorías.

1661 Pascua. Ingresa en la Universidad de Leipzig.

1662 Estudia con el aristotélico Jakob Thomasius (1622-1684), padre de Christian (1655-1728).

1663 *Sobre el principio del individuo (De principio individui)*, tesis con que obtiene su bachillerato.

Semestre de verano en Jena. Erhard Weigel (1625-1699) lo inicia en la matemática.

Otoño. Vuelve a Leipzig y se dedica totalmente a la jurisprudencia.

1664 6 de febrero, muere su madre, Catharina Schmuck, nacida en 1621. Viaja a Brunschwik y vive en casa de su tío Johann Strauch, célebre jurista, quien lo estimula a trabajar en *Sobre las condiciones (De conditionibus)*.

3 de diciembre: obtiene la habilitación para la maestría en filosofía con *Muestra de problemas filosóficos tomados del derecho (Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum)*.

1665 Julio. Sostiene la *Disputación jurídica sobre las condiciones (Disputatio juridica de conditionibus)*.

Agosto, *Segunda disputación (Disputatio posterior)*.

1666 Marzo, sostiene la *Disputación aritmética sobre las complexiones (Disputatio Arithmetica de complexionibus)*, que forma parte de la *Disertación sobre el arte combinatorio (Dissertatio de arte combinatoria)*, que publica este mismo año.

Como no es aprobado en el examen de su tierra natal, se matricula en la Nürnberger Universität de Altdorf.

15 de noviembre: obtiene el grado de doctor con *Sobre los casos enigmáticos en derecho (De casibus perplexis in jure)*. Es pospuesto para un cargo de profesor. Se asocia a los rosacruces y es secretario de la sociedad. Se inicia en la alquimia.

1667 Primavera, encuentro fortuito con el barón Johann Christian von Boinebourg, diplomático, alquimista, célebre hombre de estado de su tiempo. Boinebourg, que se halla en desgracia, toma a Leibniz a su servicio y lo abruma de trabajo.

Otoño, *Nuevo método para aprender y enseñar el derecho (Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae)*.

1667-8 *Profesión de fe de la naturaleza contra los ateos (Confessio naturae contra atheistas).*

1668 La fortuna sonríe a Boinebourg, quien introduce a su protegido en la Corte de Mainz. *Procedimiento para armonizar el Cuerpo Legislativo (Ratio Corporis Juris reconcinnandi).*

Proyecta publicar *Semestria literaria*, catálogo razonado de libros para facilitar la orientación en las ferias bianuales del libro de Frankfurt y Leipzig, primer esbozo de la enciclopedia.

Demostraciones católicas.

1669 Se declara dispuesto, como evangélico, a entrar en comunión con los reformados.

Esquema de demostraciones políticas para la elección del rey de Polonia (Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege polonorum).

1670 *Sobre el estilo filosófico de Nizolio (De stilo Nizolii).*

Nueva hipótesis física (Hypothesis physica nova); dedica a la Academia de Ciencias de París la *Teoría del movimiento abstracto* y a la de Londres la *Teoría del movimiento concreto*, sendas partes de la *Nueva hipótesis.*

Junio, obtiene un puesto estable en el Tribunal Superior de Apelaciones de Mainz; consejero de la Cancillería para la revisión del *Corpus juris* en que colabora desde hace dos años.

Agosto, *Reflexiones sobre la seguridad pública interior y exterior (Bedenken welchergestalt Securitas publica interna et externa...)*; es un proyecto de alianza de los estados del Imperio para lanzar a Europa unida a la conquista y cristianización del mundo.

1670-71 *Sobre la omnipotencia (Von der Allmacht).*

1671 Inicia su correspondencia con Arnauld.

Reflexiones sobre el establecimiento en Alemania de una Academia o Sociedad de Ciencias.

1671-72 Primeras anotaciones sobre la enciclopedia y la lógica de lo probable.

Proyecto de conquista de Egipto.

Demostración de las proposiciones primarias (Demonstratio propositionum primarum).

Inventa la máquina aritmética que incluso extrae raíces cuadradas y cúbicas y es la primera máquina de calcular de la historia; la "geometría viviente", instrumento capaz de encontrar mecánicamente todas las líneas y todas las figuras. Proyectos de largavistas, submarinos, bombas de aire que permitirán navegar contra el viento.

1672 Fines de marzo, llega a París. Pronto le siguen el barón de Schönborn y el hijo de Boinebourg, al que Leibniz debe educar y ayudar a obtener una renta hereditaria. La segunda misión de Leibniz es el proyecto de expedición francesa a Egipto que, entre otros fines, procura disminuir la presión de Francia en la frontera sudoeste del dividido imperio alemán y también distraer fuerzas del ejército turco que amenaza el sudeste del imperio. Luis XIV no recibe al joven emisario. Tras su expedición a Egipto, casi un siglo y medio después, Napoleón ha de redescubrir y revalorar el proyecto de Leibniz. Apenas llegado busca a Arnauld.

Otoño: conoce a Huygens.

Diciembre, muere el barón de Boinebourg.

1673 Febrero, muere el Príncipe Elector Johann Philipp.

Pasa dos meses en Londres como legado de la corte de Mainz para una

mediación pacífica entre Inglaterra y Holanda. Se entrevista con Boyle y Oldenburg.

Abril, miembro de la Sociedad Real de Londres.

En París estudia preferentemente matemática. Frecuenta a Malebranche, a Arnauld, a quien entrega el texto de *La profesión de fe del filósofo (Confessio philosophi)*.

Examinando los manuscritos de Pascal es deslumbrado por "el rayo de luz" que precipita el descubrimiento del cálculo infinitesimal.

No acepta el cargo de consejero del rey de Dinamarca.

1674 Necesitado de dinero escribe una disertación jurídica para fundamentar la validez del primer matrimonio protestante del príncipe de Meklenburg quien, después de convertirse al catolicismo y haberse casado en segundas nupcias con una católica, quiere volver a su primera mujer. Queda decepcionado por los honorarios que percibe. El jurista no será más abogado, sino juez y codificador.

Diciembre, transforma la máquina aritmética en máquina algebraica para resolver ecuaciones.

1674-75 Se vincula con los jesuitas. El padre Berthet le presenta al padre de la Chaise, confesor del Rey. Leibniz le confía el proyecto de que la orden, merced a la multitud de talentos que la integra, constituya la característica universal y desplace completamente a la filosofía cartesiana.

1675 Conoce a Huet. Huygens ahora dirige sus estudios de matemática.

29 de octubre, presenta su máquina aritmética a la Academia de Ciencias de París.

Octubre y noviembre. Pone a punto el algoritmo diferencial e integral. Redacta sus meditaciones metafísicas en forma de diario.

1676 Pierde definitivamente la esperanza de obtener un sillón en la Academia de Ciencias de París.

Febrero. Cree que vivirá "como un anfibio" entre Alemania y Francia.

Mayo. Plan de enciclopedia en el que propone instituir una sociedad científica según el modelo de las órdenes religiosas; pide que los alemanes escriban en su lengua.

Acepta el cargo de bibliotecario del Duque de Hannover.

Octubre. Visita por segunda vez Inglaterra. Sus partidarios sostienen que sólo entonces conoció a Collins. Los newtonianos afirman que ya lo conoció en el viaje de 1673 y que entonces obtuvo las primicias del cálculo infinitesimal. Si hubo hurto sólo Leibniz era capaz de hacerlo, sonríe a ciegas Fontenelle. Hoy sabemos que Newton y Leibniz llegaron independientemente al descubrimiento del cálculo infinitesimal y que la notación leibniciana es más fácil y expeditiva.

Octubre. Mientras navega por el Támesis, de regreso de Inglaterra, compone el diálogo *Pacidius Philalethi*, que es la primera aplicación del cálculo al problema del movimiento, origen remoto de la dinámica.

Conversación con Spinoza en La Haya.

En Delft visita al célebre microscopista Anton van Leewenhoeck.

Mediados de diciembre, llega a Hannover. Es Príncipe el Duque Johannes Frederic, amigo de Boinebourg, desde 1665. Leibniz es designado consejero y bibliotecario; el Duque comparte plenamente sus proyectos culturales; Leibniz redacta para el Duque documentos jurídicos y políticos.

1677 *Tratado sobre el derecho supremo y embajada del Príncipe de Alemania (Tractatus de jure suprematus ac legationis Principum Germaniae).*
26 de noviembre, conversación con Stensen.
A fines de año es nombrado Consejero Aulico (*Hofrat*).
1678 Enero-febrero. *Sobre el choque de los cuerpos*, fundación de la dinámica.
Proyecta un código imperial.
Juez en la corte.
Mayo. Proyecto de submarino.
Organiza la biblioteca ducal: "una biblioteca debe ser como una enciclopedia".
Experimentos con el fósforo.
Lectura anotada de la *Etica* de Spinoza.
1678-79 Compra a Brandt el secreto de la fabricación del fósforo.
1679 Ensayos de cálculo lógico y geométrico.
Junio. Convocatoria a los científicos para que colaboren en su plan de enciclopedia.
Proyectos de reunión de las iglesias con clara finalidad política y guiados por el método de llevar las controversias a un fin.
Octubre. Se le encarga la redacción de un plan para la explotación de las minas de sal de Harz; pide una participación en las ganancias para alcanzar la independencia económica y poder entregarse a su trabajo creador.
Diciembre. Muerte de Johann-Frederic. Lo sucede Ernst August; Leibniz pierde el carácter de consejero personal, pero encuentra la solidaridad de la duquesa Sofía.
Diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad.
1680 Es designado director de la explotación de las minas de Harz; entre 1680 y 1685 pasa casi la mitad de su tiempo organizando trabajos de ingeniería para mejorar la explotación de las minas de sal y la metalurgia.
Sobre la verdadera proporción entre el círculo y el cuadrado (De vera proportione circuli ad quadratum).
Juez en la corte de Ernst August.
1682 Funda con unos amigos las *Acta Eruditorum*, periódico filosófico y científico de Leipzig.
Unico principio de óptica, catóptrica y dióptrica (Unicum opticae, catoptricae et dioptricae principium).
1683 *Mars Christianissimus*, panfleto satírico contra Luis XIV.
1684 *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas (Meditationes de cognitione, veritate et ideiis).*
Nuevo método para los máximos y los mínimos (Nova methodus pro maximis et minimis), primera publicación del cálculo infinitesimal inventado en 1675.
Rojas y Spínola, mediador católico para la reunión de las iglesias, abandona Hannover. Había obtenido un acuerdo preliminar de los luteranos de Hannover, que no fue aprobado por otros protestantes. Leibniz cree que es necesario alcanzar un acuerdo político previo de las potencias respecto de la tolerancia; no obstante, no abandona su idea de ganar todo el terreno que sea posible. "Mi método es aprobar y elogiar todos los buenos propósitos, pues así como se dice 'calumnia con audacia que siempre algo queda' puede decirse 'trabaja con diligencia que siempre algo queda'" (marzo de 1685).

1685 El Duque le encarga la redacción de la historia de la casa de Braunschweig; hasta el fin de sus días Leibniz quedará encadenado a ese compromiso que se hará abrumador por la minuciosidad de la ejecución; de hecho Leibniz implantará los fundamentos de la moderna ciencia de la historia.
Octubre. Revocación del Edicto de Nantes y consiguiente persecución de los hugonotes en Francia. Aprueba la frase del duque Ernst: "Jamás hay que violar la buena fe por amor a la fe", y la traduce así: "Un hugonote auténtico vale incomparablemente más que un falso católico".
Discurso de metafísica.

1686 *Breve demostracióŋ de un memorable error de Descartes (Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii).*
Correspondencia con Arnauld sobre el *Discurso.*
Systema theologicum.
Investigaciones generales sobre el análisis de las nociones y de las verdades (Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum), que permanece inédito hasta comienzos de nuestro siglo.

1687 Otoño, viaje a Italia. En Salzbach visitará al cabalista Knorr de Rosenroth, a quien conoció en 1671. Inicia su *Reise-Journal.*
Octubre. Marburg, Frankfurt, rodeo por Böhmen y Munich.
En Augsburgo descubre un viejo manuscrito que prueba el parentesco de los Wolfen con la casa italiana de d'Este.
Noviembre. *Sobre los métodos de reunión.*

1688 Desde mayo hasta febrero de 1689 reside en Viena.
El 30 de agosto escribe: "Podemos echar a los turcos de toda Europa si no nos llega del oeste alguna tempestad".
El 24 de septiembre Luis XIV declara la guerra al Emperador.
Discute con el obispo Rojas los problemas de la reunión de las iglesias; con el Canciller y con el rey Leopoldo I numerosos planes: fundación de una Academia de Ciencias, unificación internacional de bibliografías, reforma monetaria.

1689 Febrero, parte de Viena. Pasa por Venecia, Bolonia, Roma, Nápoles. En el verano vuelve a Roma. Frecuenta a los jesuitas. Procura aplicar, erróneamente, la aritmética diádica (que ha descubierto diez años antes) al desciframiento de los caracteres del Fo-Hi (*I Ching*) para uso de los jesuitas misioneros. "Un mandarín de la China se llenará de asombro cuando haya comprendido la infalibilidad de un misionero geómetra" (carta a Colbert).
Miembro de la Academia Físico-matemática fundada por la reina Cristina de Suecia.
Rehusa el ofrecimiento de un alto cargo en el Vaticano pues no acepta la condición de convertirse al catolicismo.
Noviembre. Abandona con pesar Roma.
En Florencia encuentra a su corresponsal, el bibliotecario Magliabecchi. Sigue a Bolonia y Módena, meta suprema de sus estudios históricos; en un epitafio encuentra una prueba del parentesco de los Wolfen y la casa d'Este. Vuelve a Hannover por Venecia, Innsbruck, Augsburgo, Viena, Praga, Dresde y Leipzig.

1690 Junio, llega a Hannover. Ha pasado dos años y medio viajando, dividido entre su actividad política y sus investigaciones históricas; ha estudiado geología, ha defendido su filosofía de las objeciones de Arnauld y Bayle, ha estudiado el pensamiento chino, ha demostrado *a priori* la conserva-

ción de la fuerza viva. Entre muchas publicaciones da a luz la solución al problema de la curva isócrona que, a su juicio, prueba la superioridad de su cálculo sobre el análisis cartesiano.

1691 Bibliotecario de la casa de Wolfenbüttel.

Retoma su correspondencia irénica con Bossuet.

Advertencias contra la parte general de los Principios de Descartes (Animadversiones in partem generalem principiorum cartesianorum).

Protogaea, primer esbozo de la moderna geología positiva.

1692 *Código diplomático del Derecho de Gentes (Codex Juris Gentium diplomaticus)*, primer trabajo historiográfico de edición crítica de fuentes.

Descubrimiento de la "fuerza viva" como absoluto que funda la respectividad del movimiento.

Octubre. Ernst-August obtiene la investidura electoral.

Desde el invierno de 1685 Leibniz ha luchado por obtener un "noveno electorado" que quede en manos de los protestantes. Su reciente viaje a Roma ha procurado tranquilizar a los católicos; su aproximación a la casa de Wolfenbüttel procura desanimar a sus rivales dentro del protestantismo.

1693 Pasa más de medio año sin secretario; contesta en pocas semanas más de cuarenta cartas en las que hay tanta creación como en sus escritos. Un corresponsal le pide copia de un trabajo jurídico. Leibniz le confiesa que sus papeles son un enorme montón y que a veces prefiere escribir de nuevo un trabajo antes que ponerse a buscarlo.

1694 *Sobre la reforma de la filosofía primera (De prima philosophia emendatione).*

1695 *Nuevo sistema de la naturaleza.* En su correspondencia con los hermanos Bernoulli formula su concepto de "armonía preestablecida".

Bosquejo dinámico (Specimen dynamicum).

Septiembre, carta a Placcius: se halla "asombrosamente" ocupado en la historia de la casa de Braunschweig. "Tengo tantas cosas nuevas en matemática, tantos pensamientos filosóficos... que quisiera no morir, y a menudo me detengo incierto ante lo que debo hacer y siento íntimamente aquello de Ovidio *Inopem me copia fecit* (la abundancia me paraliza)... si de todos estos trabajos exceptúas los históricos, son casi clandestinos."

1696 *Proyecto de educación de un príncipe.*

Carta a Wagner.

1697 El elector de Saxe se convierte al catolicismo y accede al trono de Polonia. Se esfuma la ventaja del noveno electorado.

Ensayo anagógico (Tentamen anagogicum).

Memoria para fundar en Rusia un establecimiento de ciencias y artes.

Le confiesa a Jean Bernoulli que anualmente escribe unas trescientas cartas.

Mayo. Estadía del zar Pedro I en Koppenbrücke, minuciosamente descrita por Leibniz; se trata de un encuentro puramente oficial.

Julio. Pedro I pasa de incógnito por Hannover. Leibniz proyecta convertirlo en el Juan Bautista de los misioneros protestantes para equilibrar la influencia de los jesuitas en China. ¿Pugna de intereses apostólicos? "El propósito de llevar la luz de Jesucristo a los países lejanos es tan hermoso que en él no distingo lo que nos distingue."

Consejero áulico de Justicia (*Geheimer Justizrat*) de Braunschweig, el grado político más alto después del de Canciller.

Sobre la originación radical de las cosas (De rerum originatione radicale).

1697-98 *Novissima Sinica*, colección de escritos recientes sobre la China.

1698 Enero. Muere Ernst August. Lo sucede su hijo Georg Ludwig. Este exige una pronta conclusión (glorificación) de la historia de la casa de Braunschweig; Leibniz trabaja con premura pero sin abandonar sus estrictos recaudos metodológicos; la tarea que se ha impuesto casi veinte años atrás se ha transformado en una pesadilla.

Septiembre. *Sobre la naturaleza misma (De ipsa natura).*

Inicia su correspondencia con De Volder.

1699 Miembro de la Academia de Ciencias de París.

1700 Julio. Se funda en Berlín, según las ideas de Leibniz, la Academia de Ciencias, que queda en el papel.

Fines de septiembre, misión secreta a Viena para lograr la unión de las iglesias como paso previo a la unión política.

Consejero de Justicia de Prusia.

1701 A comienzos de año regresa a Hannover sin esperanzas de lograr la unión.

Agosto. La muerte del duque de Gloucester transforma a Georg Ludwig de Hannover en candidato protestante al trono de Inglaterra.

1703 *Manifiesto que contiene los derechos de Carlos III al trono de España*, escrito para Carlos VI, en que sostiene los derechos de los Habsburgo al trono de España y funda el derecho del rey a la sucesión en Toscana.

1703-04 Lectura y comentario literal del *Essay* de Locke; la obra que surge de ese trabajo exegético, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, no se publica debido a la muerte de Locke en 1706; la obra aparecerá en 1765.

1705 El 1º de febrero muere la reina Sofía Carlota; los años transcurridos desde 1700 hasta esa fecha serán los más felices de la vida de Leibniz; todas las mañanas departía con la duquesa Sofía y después con su hija, la electora de Brandeburgo, Sofía Carlota, que al morir era reina de Prusia.

Leibniz cae en desgracia; se lo obliga a escribir una memoria —con cuenta de gastos— en que debe enumerar todos los servicios que ha prestado al Rey y a Prusia.

Examen de la naturaleza de los jeroglíficos chinos.

1705-06 *Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón*, que será la introducción general a la *Teodicea*, libro en que Leibniz recoge sus conversaciones con las dos Sofías acerca de la obra de Pierre Bayle, con quien corresponde desde 1687.

1706 Inicia su correspondencia con el jesuita Des Bosses.

1707 Conoce al Rey Carlos XII de Suecia y queda defraudado por el enigmático y sombrío asceta que come ante él en silencio.

1708 Pasa el fin de año en Viena.

1710 Es reemplazado en la presidencia de la Academia de Ciencias. Sus colegas le suprimen la remuneración; el rey la reduce a la mitad.

Junio. Tiene la ilusión de terminar la obra histórica en dos años (carta a Jean Bernoulli).

Ensayos de teodicea. Se publica sin nombre de autor.

Vindicación de la causa de Dios.

1711 Octubre. Conoce en Torgau al zar Pedro I, el Grande, quien le pide que codifique y modernice la legislación. Entre burlas y veras Leibniz se llama a sí mismo "El Solón de Rusia". Comienza a trabajar en el proyecto de crear una Academia de Ciencias en San Petersburgo.

1712 Vuelve a encontrarse con el zar en Carlsbadt y en Dresde.
Noviembre. Pasa de Dresde a Viena sin pedir permiso al Príncipe.
Consejero de Justicia del Imperio y de Rusia; se le fija una renta anual.
En Viena Carlos VI lo nombra consejero áulico imperial (*Reichshofrat*), pero Leibniz no recibe oficialmente el nombramiento de Barón —como el propio Leibniz ha hecho creer—, lo que lo hubiera convertido en noble.
Desde diciembre hasta agosto de 1714 permanece en Viena.
Proyecto diplomático para establecer una alianza entre Polonia, Dinamarca, el Imperio germánico, Rusia y Prusia, contra Francia primero, después contra Suecia.

1713-14 Proyecta crear una Sociedad de Ciencias de Austria; los jesuitas hacen fracasar el proyecto haciendo circular el rumor de que Leibniz se ha convertido al catolicismo; aparentemente ese era el precio del apoyo de la orden.

1714 En junio muere la princesa Sofía a los 84 años.
Principios de la naturaleza y de la gracia.
Escribe el tratado que conocemos con el nombre de *Monadología.*
En agosto muere la reina Ana. Georg Ludwig es proclamado rey de Inglaterra como Jorge I.
Octubre. Leibniz le escribe a Jorge I pidiéndole que le permita encontrarlo en Londres. El rey le ordena permanecer en Hannover. Al desplazarse la corte, queda exiliado en su patria.

1715 Retoma la historia de la casa de Braunschweig.
Inicia su correspondencia con Clarke y, a través de él, con Newton; allí consigna su teoría definitiva sobre el espacio y el tiempo.
Para lograr una residencia en París escribe su ensayo *Sobre el origen de los francos (De origine francorum)*; se le exige, además, la conversión al catolicismo, condición que no acepta.

1716 Enero. Nueva confidencia a su amigo Jean Bernoulli: si termina la historia en el curso del año piensa dedicarse a otros proyectos "no vulgares".
Marzo. Está próximo a terminar su *Discurso sobre la teología natural de los chinos.*
"Mis pequeños males son muy tolerables e incluso no siento dolores cuando reposo."
El 14 de noviembre sufre un ataque de gota; lee a ratos la novela de Barclay, *Argenis*; a las nueve de la noche, mientras conversa con su médico sobre temas de alquimia, muere.
Sólo su secretario Eckhart siguió el féretro hasta la tumba. En ella aguardaba el epitafio que el propio Leibniz había escrito: "Huesos de Leibniz" (*Ossa Leibnitii*).

Sección I

EL HOMBRE

INTRODUCCIÓN

A diferencia de la vida de otros filósofos modernos, la de Leibniz no transcurrió en el silencio de los claustros o en un retiro propicio a la meditación. Se ha hecho notar que Leibniz es uno de los pocos filósofos de la época moderna que debe trabajar para ganarse la vida. Para ello no sólo estudia una profesión liberal (el Derecho) sino que ejerce, con variada fortuna, oficios diversos como los de bibliotecario, ingeniero e historiador. Desde la juventud Leibniz considera que su vida debe estar dedicada al ejercicio del pensamiento y, a la manera de Bacon, concibe la tarea del pensamiento como una empresa enciclopédica y colectiva que ha de producir resultados prácticos en beneficio de la comunidad humana.

En los escritos que componen esta sección se pueden apreciar varios aspectos de su múltiple y asombroso proyecto de vida. También se incluyen noticias fidedignas sobre su carácter y relatos del propio Leibniz acerca del modo como despuntaron sus ideas fundamentales.

Le sugiero al lector que cuando recorra esos papeles adopte cierta cautela metódica. En efecto, un tenaz prejuicio quiere ver el sistema maduro de Leibniz contenido seminalmente en sus intuiciones casi infantiles. El despliegue de su filosofía sería, en este caso, una mansa apoteosis botánica, una germinación feliz que sólo necesitaría de tiempo para explicitarse. Ahora bien, la idea de que las cosas del universo se hallan en constante proceso de despliegue y envoltura (procesos que el vulgo llama vida y muerte respectivamente) y que toda presencia perceptible es una manifestación de una presencia imperceptible, le pertenece al propio Leibniz, pero ese no es un argumento suficiente para considerar que el sistema de Leibniz sea una instancia de esa idea. Yo creo que ese supuesto no es fértil y que la filosofía de Leibniz tiene una historia propia, sin grandes rupturas, pero también sin absoluta continuidad. Leamos pues estos escritos autobiográficos sin desechar este aviso.

1. Wilhelm Pacidius. *En torno a los veinticinco años Leibniz escribe esta autobiografía. Es el más conciso de sus retratos intelectuales y el más centrado en sus intuiciones básicas, con prescindencia de las influencias que ha buscado y sabido aprovechar en sus años de autodidacta y de estudiante. Acaso en ningún otro escrito suyo aparece narrado con sobriedad tan impresionante el momento en que Leibniz decide ser Leibniz.*

2. Autorretrato de Leibniz. *Hacia sus cincuenta años de edad Leibniz redactó en latín y en tercera persona, para su amigo, el doctor Behrens, de Hildesheim, este retrato físico y caracterológico según las vetustas pero vigentes categorías hipocráticas. El título del informe,* Imago Leibnitii, *no procede de Leibniz. Se ha seguido el texto de Foucher de Careil y se lo ha cotejado con la lección de Guhrauer. Originalmente se publicó en el* Magazin *de Böhmers, con una traducción alemana y notas de carácter psicológico.*

3. Semblanza de Leibniz por Eckhart. *Jean Baruzi ha llamado a Eckhart "el mediocre secretario de Leibniz", y L. Davillé "un discípulo y un plagiario de Leibniz". Acaso fue sólo un aventajado valet que tuvo el inocente honor de compartir la vejez y la agonía de Leibniz sin que otras personas más agudas recogieran las reflexiones del gran maestro. Nos consuela saber que fue el único en acompañar el féretro hasta la desolada tumba. Eckhart escribió en 1717 la primera biografía de Leibniz,* Lebenslauf des Herrn von Leibniz, *que se publicó en* Journal zur Kunstgeschichte und zur allgemeinen Literatur *(Nürnberg, 1779, tomo VII, 140 y sgts.). De esa modesta biografía alemana, transmitida parcialmente por Guhrauer, se han extraído estas páginas que ofrecen una de las escasas descripciones del aspecto físico, el carácter y las costumbres de Leibniz. Sólo su secretario podía proporcionarnos este tipo de informes de un hombre solitario como Leibniz. En efecto, como dice Fontenelle, repitiendo una antigua anécdota, "el señor Leibniz no se había casado; había pensado en ello a los cincuenta años, pero la persona que tenía en vista quiso disponer de tiempo para reflexionar. Esto, a su vez, le dio tiempo a Leibniz para reflexionar y no se casó"* (Eloge de Leibniz).

4. Vida de Leibniz. *Este texto autobiográfico, fragmentario e inconcluso, escrito en latín, es el más completo que nos ha dejado Leibniz de su puño y letra. Se lo ha tomado del tomo primero de la edición de Ono Klopp. Es este el texto que sirve generalmente de base para reconstruir los primeros años de la vida de Leibniz. Al leerlo no se puede dejar de advertir la impresión que han producido en Leibniz las querellas de la*

reforma. Baruzi ha mostrado bien las excelentes condiciones en que había sido educado Leibniz para procurar una síntesis de las diversas confesiones: "no ha sido instruido por una secta; no ha emigrado de una a otra en conversaciones sucesivas; ha discernido una relación viva entre fuerzas por sí mismas insuficientes pero atraídas hacia una unidad futura". Esta autobiografía llega hasta los veintiún años de edad.

5. Un sueño. *Este es el único escrito francés de la sección. Se ha seguido para la versión el único texto publicado, a saber, el de Bodemann. El bibliotecario Gruber, que ha propuesto un título, informa que este escrito fue hallado "entre las misceláneas de ciencia general de Wilhelm Pacidius". Si nos guiáramos sólo por esa referencia deberíamos incluirlo entre los escritos de la tercera sección. Sin embargo, creo que hallará su clima apropiado en esta sección, que propone algunos rasgos de su vida y de su carácter. El lugar en que ocurre el sueño es cavernoso y en él se desarrolla un drama metafísico y gnoseológico, como en la* República *de Platón. También aparece un guía, como en el* Fedón. *Sin embargo, el verdadero conocimiento no se adquiere por educación, como en Platón, sino mediante la gracia divina. Merced a ésta no se logra una visión que redime al conocimiento sensible, como en Platón, sino que el soñador queda fijado en la contemplación de Dios. El texto ha sido datado hacia 1693 y nada puede alegarse contra tal datación. La proximidad temporal de los textos que hacen referencia a la analogía "la Naturaleza es con nosotros como nosotros con los pequeños gusanos", me llevó a suponer que el texto fue redactado en la última década de la vida de Leibniz. Esta atractiva hipótesis parece insostenible: la analogía también aparece en un texto de 1679 (ver Sección IV, 2).*

REFERENCIAS

Para la biografía de Leibniz lo mejor que se puede consultar es el libro de K. Müller y G. Krönert, *Leben und Werk von G. W. Leibniz. Eine Chronik* (Frankfurt, 1969). Como edición de escritos autobiográficos también se puede consultar G. H. Pertz, *Leibnizens gesammelte Werke* (Hannover, 1847), I, IV, 165 y sgts.

Las obras aludidas en la "Introducción" son las siguientes:

— J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* (Paris, 1907; reimpresión Aalen, 1975): 7 y 193.
— E. Bodemann, *Leibniz-Handschriften* (Hannover, 1895; reimpresión Hildesheim, 1966).
— L. Davillé, "Un disciple et un plagiaire de Leibniz: J. G. Eckhart", *Revue Germanique* 7 (1911): 187-209.
— B. le Bovier de Fontenelle, *Eloge de M. Leibnitz* en *Histoire de l'Academie Royale des sciences*, año 1716 (Paris, 1718): 94-128. Se lo puede ver en Dutens, *Opera*

Omnia (Ginebra, 1768), tomo I y abreviado en la edición de A. Jacques, *Leibniz: Oeuvres* (Paris, 1842), tomo II.
— A.-L. Foucher de Careil, *Nouvelles Lettres et Opuscules Inédits de Leibniz* (Paris, 1857).
— G. E. Guhrauer, *G. W. Leibniz. Eine Biographie* (Breslau, 1842, reimpresión Hildesheim, 1966): II, 334-41
— O. Klopp, *Die Werke von Leibniz* (11 vols. Hannover, 1864-84), tomo I.

1

WILHELM PACIDIUS[1] (BORRADOR DE UNA INTRODUCCIÓN) (1671-2)

A VII, ii, 510

Wilhelm Pacidius (pues es necesario comenzar con este nombre ya que a menudo de lo más pequeño procede lo más grande), era alemán, de Leipzig. Después de la muerte demasiado prematura del padre, ese guía de la vida, se dedicó a cultivar las letras con la misma libertad con que se entregaba a su estudio, hacia el cual lo impulsaba una especie de ardor espiritual. En efecto, a los ocho años, contando con la facilidad que significaba la biblioteca familiar, solía recluirse días enteros en ella. Y aunque apenas balbuceaba el latín, tan pronto tomaba los libros que tenía a mano como los volvía a dejar, y entonces abriéndolos y cerrándolos al azar, extraía algo de ellos o bien pasaba a otros, si la claridad de la expresión o la amenidad del argumento atraían su interés. Hubiérase creído que adoptaba al azar como preceptor y que consideraba que aquel dicho de 511
tolle, lege[2] (toma, lee) había sido pensado para él. En efecto, la temeridad, actitud que suele ser favorecida por Dios[3], resultaba

[1] Con este seudónimo Leibniz suscribió varias obras. Pensaba colocarlo al frente de sus proyectos de enciclopedia (ver C 217 y GP VII, 37, 49, 54 y 124). Es también el seudónimo con el que firma su *Filosofía primera sobre el movimiento (Prima de motu philosophia)* que escribe, en octubre de 1676 (C 594 y GP VII, 49). "Pacidius" es también uno de los personajes del diálogo sobre la enseñanza elemental de la aritmética (C 568). La palabra es un compuesto de "pax" y "Deus", algo así como "el portador (o el heraldo) de la paz de Dios" (C 4). Naturalmente la idea se vincula con la confianza en el fin de las disputas y las reyertas merced a la instauración de la verdadera ciencia.

[2] San Agustín, *Confesiones* 8, 12. En otra ocasión Leibniz cita no sólo a san Agustín sino también a Johannes David, *Veridicus Christianus* (Antwerpen, 1601), ver A VI, 1, 203. Este libro "es una especie de bibliomancia, en que se toman los pasajes al azar... es como un juego de devoción", *Teodicea*, § 101, GP VI, 159.

[3] Evoca el "audentes fortuna juvat" de Virgilio, *Eneida* X, 284.

la indispensable reacción de quien estaba privado de consejo ajeno en virtud de las circunstancias y carecía de juicio propio por su edad. Y quiso la casualidad que se encontrara primero con los antiguos. En un comienzo le fue imposible comprenderlos, pero gradualmente pudo hacerlo hasta que por último consiguió dominarlos plenamente. Y como todo el que camina bajo los rayos del sol adquiere poco a poco un tinte bronceado, aunque haga incluso otra cosa, así había llegado él a adquirir un cierto barniz no ya sólo en la expresión sino también en los pensamientos. Por eso al frecuentar los escritores más modernos se le hacía insoportable su estilo enfático e hinchado, característico de quienes no tienen nada que decir, y que entonces predominaba en las escuelas (*officinis*), como también le resultaban insoportables los centones heteróclitos de los simples repetidores de ideas ajenas. Ante esa falta de gracia, nervio, vigor y utilidad para la vida de esos escritos, cabía pensar que sus autores escribían para un mundo diferente (al que llamaban República de las Letras o Parnaso). En efecto, tenía plena conciencia de que tanto los pensamientos vigorosos, vastos y elevados de los antiguos, que parecían cernirse sobre la realidad, como asimismo la vida humana en su total desarrollo que se veía reflejada en una especie de cuadro complejo, acertaban a infundir sentimientos muy distintos en los espíritus. Pensaba sin embargo que todo ello era el resultado de un modo de expresión, claro, fluido y a la vez conforme con la realidad. Y le concedió tanta importancia a esa unidad diferenciada de claridad y conformidad que a partir de entonces se impuso dos axiomas: buscar siempre la claridad en las palabras y en los demás signos del espíritu, y buscar en las cosas la utilidad. Después aprendió que el primer aspecto constituía la base de todo *juicio*, el segundo la base de la *invención* y que casi todos los hombres habían caído en el error porque no se habían propuesto una explicación suficientemente distinta de sus propios vocablos ni los *habían descompuesto* en sus últimos elementos, y otros hombres tampoco habían sabido utilizar las experiencias que estaban a su disposición por no poseer el arte combinatorio de los medios y de los fines ya que no practicaban permanentemente aquello de "dí por qué obras ahora", "con qué utilidad" y "considera el fin"[4].

[4] Estos son los gérmenes de lo que después llegará a constituir el arte de juzgar (*ars iudicandi*) y el arte de descubrir (*ars inveniendi*) de Leibniz. El instrumento del arte de juzgar será el análisis o descomposición de los conceptos en sus elementos sim-

Cuando imbuido de un espíritu semejante, asistía según la costumbre a la reunión de sus pares, se lo consideraba un monstruo. En efecto, él, que había sabido penetrar sin ayuda en los secretos de la filosofía y la teología escolástica, que entonces pasaba vulgarmente por ser el ápice de la sabiduría, presentaba en forma fácil y accesible su contenido, el cual constaba únicamente de conceptos. Por lo demás, sentía desdén por la filosofía y la teología escolástica y las juzgaba superficiarias [5] e inútiles para el progreso humano.

Entretanto sucedió que una feliz circunstancia puso en manos del adolescente las opiniones acerca del progreso de las ciencias de un hombre notable, Francis Bacon, Canciller de Inglaterra, y los pensamientos muy vigorosos de Cardano y de Campanella y fragmentos escogidos de la filosofía de Kepler, Galileo y Descartes.

En ese momento, en efecto, como si se hubiera visto transportado a otro mundo (según lo expresó a menudo a sus amigos), se resolvió a mirar de frente y criticar a Aristóteles, Pla-
tón, Arquímedes, Hiparco, Diofanto y otros maestros de la hu- 512
manidad. Y como reconocía que en todo siglo existen grandes hombres que lo sostienen con su inteligencia y abrazan con su pensamiento lo que es más elevado y justo, se confirmó plenamente en su propósito y decidió realizar sus proyectos aunque poco antes había perdido toda esperanza de reforma al comprobar el disentimiento de quienes habían conversado con él sobre el tema [6].

---

ples, el del arte de descubrir, la síntesis o combinación de los conceptos, orientada y urgida por la práctica. Las fórmulas que emplea Leibniz para recordarle al hombre sus fines están muy divulgadas en la época. La primera es un proverbio medieval, Grua 581. La tercera se halla en el *Eclesiástico* (7, 40), en Herodoto (*Historia* I, 32) y en las sentencias de los siete sabios de Grecia (ver Hobbes, *Leviathan* 3). Leibniz la cita ya en un borrador de *Nova methodus* (1667) A VI, ii, 31. Ambas fórmulas acuden con facilidad a la pluma de Leibniz, son los imperativos que le recuerdan su finitud, esto es su condición mortal, y la necesidad concomitante de traducir sus conocimientos en obras útiles. Ver más adelante *Demostración*, *Profesión de fe*, *Advertencias* y también NE II, 21, 47; A VI, vi, 196.

[5] Tomás Zwanck sugiere mantener este término jurídico que denota al que tiene el uso de la superficie o emplea los frutos del fundo ajeno pagando cierta pensión anual a su dueño.

[6] En su evolución espiritual más temprana Leibniz parece haber atravesado, pues, por las siguientes etapas: primero adquiere una destreza conceptual sobresaliente para explicar, sin compromiso íntimo, las sutilezas de la teología y la filosofía escolástica. Después reemplaza ese virtuosismo complaciente, unido a una fértil admira-

Y en el ejercicio de aquella libertad que él practicaba, de someter todo a prueba, había entrado en posesión de una idea que, por cierto, no estaba elaborada. Sin embargo, como podía resultar adecuada para la armonía universal y la comprensión de los dominios de las ciencias que están relacionadas entre sí (dominios que se hallan coordinados en uno solo)[7], se dedicó a reflexionar acerca de cuál era el mejor camino a seguir al respecto.

El arte combinatorio que había desarrollado para su propio uso y entre cuyos principios figuraba la necesidad de investigar el género superior dentro de cada género, le había enseñado que era preciso generalizar tal procedimiento en todo[8]. También le había enseñado que una geometría que quisiera adaptarse a las necesidades de la vida tendría que caracterizarse por la exigencia de determinar las líneas y figuras más breves, como son las rectas, las más largas como las espirales, las que abstraen absolutamente el peso del proyectil que las describe, como las curvas hiperbólicas en Descartes.

También aprendió que corresponde a la mecánica exponer la razón que permita alcanzar el movimiento más veloz en los molinos, el movimiento más lento para lograr una mayor duración de su cuerda, en los relojes, y el movimiento más regular (como es el del péndulo) para obtener una mayor precisión. También debía exponer la razón que permite determinar el cuerpo más pesado o el más liviano, el cuerpo exactamente intermedio entre otros dos, el cuerpo más impetuoso de todos. Pues sabía que con esta explicación se proporcionarían los medios más rápidos y eficaces para satisfacer toda necesidad.

513 Por consiguiente, reflexionando sobre el pensamiento de mayor importancia para la vida, reflexionando como quien dice sobre una dirección (*ratione*) para el estado privado, establecía ante todo que a una persona, en cuanto persona privada,

---

ción por el estilo de los antiguos, y sucumbe ante el descubrimiento de los modernos que le permiten un diálogo crítico con los antiguos; habla de esta experiencia con sus amigos y también con personas informadas y lo desanima el disentimiento que advierte entre ellos. Finalmente acepta que en todo siglo hay grandes hombres que lo justifican por la elevación de su pensamiento. Es decir, admite con imponente sencillez que puede estar llamado a ser un gran hombre y decide ejecutar sus proyectos.

[7] Leibniz acepta, contra la tradición aristotélico-escolástica, el principio de la unidad de las ciencias afirmado por Descartes, ver *Reglas para la dirección del espíritu*, 1.

[8] Véase más adelante *Vida de Leibniz, Sobre la síntesis y el análisis* y *Carta a Wagner*.

debía parecerle finalmente lo mejor aquello que fuese de mayor utilidad pública, que correspondiere a la gloria de Dios y cuya ejecución interesara tanto a quien lo realiza como al género humano [9]. Pero afirmaba que para llevar a cabo cosas superiores para el hombre, ningún medio resultaba más notable que el propio hombre, y entre los hombres, el rey, vicario de *Dios*, ya sea por su poder como por su sabiduría, si la excepcional dicha de los tiempos nos deparara un personaje con tales cualidades [10].

[9] Junto con la postulación del bien común como criterio de preferencia hay que destacar la estrecha unión que establece nuevamente Leibniz entre la teoría y la práctica. *Theoria cum praxi* fue el lema que eligió para la Academia de Berlín.

[10] Leibniz se ha ilusionado toda la vida con el monarca ilustrado. Luis XIV será inaccesible a sus proyectos. No así el zar Pedro I, el Grande. Véase el final del *Diálogo entre un político y un sacerdote* (Sección IV, 2) y especialmente el *Discurso relativo al método de la certeza* (posterior a 1680), GP VII, 176-7; también GP VII, 157 y sgts.

2

NLO 388

[AUTORRETRATO DE LEIBNIZ]
(1696)

Su padre era delgado y de temperamento colérico, o mejor aún, sanguíneo. Sufrió enormemente de cálculos. Murió sin ahogos, en una semana, debido a una enfermedad consuntiva. Su madre falleció de un catarro que al provocarle la obstrucción del pecho y de la garganta, acabó por ahogarla.

Su temperamento no parece puramente sanguíneo, ni colérico, ni flemático, ni melancólico. No parece sanguíneo por la palidez de su rostro y porque es sedentario. No parece colérico por su poca inclinación a la bebida, por el pelo lacio, por su apetito considerable, por el sueño profundo. No parece flemático teniendo en cuenta los frecuentes y rápidos movimientos de su espíritu y de sus afectos, y por la esbeltez del cuerpo. No parece frío, o sea, melancólico y seco por la rapidez de su inteligencia y de su voluntad. Pero, sin embargo, parece que en él predomina el elemento colérico.

Es de mediana estatura y esbelto, de rostro pálido, de manos en general frías. Sus pies son demasiado largos y los dedos de sus manos excesivamente delgados en relación al tamaño del cuerpo. No manifiesta propensión a transpirar. Su cabello es oscuro, su cuerpo más bien lampiño. Ya desde pequeño su vista no fue muy buena. Su voz es delgada y más limpia y clara que fuerte, pero no suficientemente dúctil pues pronuncia con dificultad las guturales y la k. Sus pulmones son débiles, su hígado seco y cálido y sus manos están cruzadas por innumerables arrugas. Gusta de los dulces y del azúcar, que suele mezclar con el vino. También gusta de los perfumes tonificantes y está firmemente convencido de que los perfumes no muy fuertes reaniman el espíritu. No suele tener tos; raramente estornuda. No sufre de catarro. Es difícil que arroje flemas aunque escupe con frecuencia, especialmente cuando bebe y en relación con la acidez

de lo que bebe. Sus ojos no están inmersos en un medio líquido sino que son más secos de lo que debieran, por eso no puede ver a distancia, pero su visión es mucho mayor respecto a objetos cercanos. Goza de un descanso nocturno ininterrumpido pues se acuesta tarde y prefiere particularmente trabajar de noche antes que estudiar de mañana.

Desde su niñez ha llevado un tipo sedentario de vida y se ha movido poco. Desde su primera juventud comenzó a leer mucho y a reflexionar aun más. Fue αὐτοδίδακτος (autodidaktos, autodidacta) en la mayor parte de sus conocimientos. Mostró deseos de penetrar en todo con más profundidad de lo que en general se suele y de descubrir cosas nuevas.

No se manifiesta demasiado propenso a la conversación. En cambio, su interés por la meditación y la lectura solitaria es mucho mayor. Pero una vez que participa en una conversación la prosigue con relativa complacencia, pues le gustan más las pláticas divertidas y amenas que el juego o los ejercicios que se basan en el movimiento.

Se irrita con facilidad, pero su cólera se calma con la misma facilidad con que estalla.

Jamás se lo verá demasiado triste ni demasiado alegre. Ex- 389
perimenta el dolor y la alegría exclusivamente en forma moderada. Con frecuencia la risa cambia su expresión, pero no alcanza a alterarlo en lo íntimo. Es tímido para iniciar algo, pero audaz en continuarlo.

Por ser corto de vista carece de imaginación viva.

Como su memoria es débil una pérdida actual de mínima importancia lo afecta más que la mayor pérdida en el pasado.

Está dotado de notable espíritu de invención y de notable juicio y no le resulta difícil idear, leer, escribir las cosas más diversas, improvisar discursos y penetrar hasta lo más profundo con su meditación en cualquier concepto. Todo esto me lleva a la conclusión de que posee un cerebro seco y espirituoso.

Los espíritus vitales están extremadamente activos en él. Así, pues, temo que alguna vez una enfermedad aguda o consuntiva lo arranque de esta vida debido al estudio incesante, las excesivas meditaciones y la delgadez de sus miembros.

3

Guhrauer [SEMBLANZA DE LEIBNIZ TRAZADA POR ECKHART]
334 (1717)

...En cuanto a su complexión era de estatura mediana, de cabeza más bien voluminosa y pelo negro, en su juventud. Sus ojos, pequeños, veían poco, pero en forma muy penetrante. Cuando leía prefería, como todo miope, la letra pequeña a la
335 grande. El mismo escribía con trazos menudos. Desde muy joven quedó calvo; en la coronilla mostraba una protuberancia del tamaño de un huevo de paloma. Era de espaldas anchas y como siempre iba con la cabeza gacha, parecía cargado de hombros. Su cuerpo era más delgado que gordo y sus piernas se veían arqueadas al caminar y eran muy parecidas a las de Scarron [1], según la descripción que éste hace de sí mismo. De constitución robusta, comía muy copiosamente y, si no mediaba obligación alguna, bebía poco, echando indefectiblemente agua en el vino cuando comía afuera pues, de lo contrario, sentía acidez de estómago. (El café constituía una de sus bebidas predilectas y en su momento, podía llegar a hacer algún comentario sobre las mónadas mientras tomaba una taza de café, como en cierta ocasión, en Leipzig, en casa de Hansch [2].) En su casa bebía algo de cerveza y disponía siempre de vino dulce y de

[1] Paul Scarron (1610-1660), conocido escritor francés. Hacia 1637 se disfrazó, con varios amigos, para animar las fiestas de carnaval. Asediado por una turba exenta de sentido del humor debió zambullirse en un río y permanecer sumergido durante mucho tiempo, por lo cual contrajo una enfermedad que le deformó y casi paralizó las piernas.

[2] Michael Gottlieb Hansch (1683-1749), discípulo y amigo de Leibniz. Publicó *Diatriba de enthusiasmo platonico* (Leipzig, 1716); *Selecta moralia* (1720); *Idea boni disputatoris* (Frankfurt, 1722); *Theoremata metaphysica ex philosophia Leibnitiana selecta* (Frankfurt y Leipzig, 1725); *Medicina mentis et corporis* (1729); *Leges motus* (Viena, 1752). Fue Hansch uno de los editores de la obra que después se conoció con el nombre de "Monadologia" y que él publicó con el título siguiente: *G. G. Leibnitius. Principia philosophiae* (Frankfurt y Leipzig, 1728). Este texto reproduce la

vino ácido, a los que mezclaba y añadía una porción de jugo de cerezas hervido con azúcar y otra porción de agua. Como nunca tuvo una familia, la hora de comer carecía de toda significación especial para él y se hacía llevar las comidas a sus habitaciones desde un restaurante. Comía siempre absolutamente solo y no reservaba para ese propósito ningún horario determinado sino que le dedicaba únicamente el tiempo que sus estudios le permitían. Cuando los ataques de gota se hicieron demasiado agudos, comenzó a privarse del almuerzo, y sólo bebía unos tragos de leche. A la noche, en cambio, comía con 336
abundancia y después se iba a dormir. Bromeaba entonces diciendo que de ese modo aprovechaba mejor su tiempo, cenaba "à la Romaine" y su estómago digería mejor cuando dormía que cuando estaba despierto. Jamás padeció de enfermedad digna de mención, excepto algún mareo en ciertas oportunidades. Su sueño era profundo e ininterrumpido. De noche, se acostaba a veces recién a la una o a las dos. También en ocasiones se dormía en su sillón y a las seis o a las siete de la manaña estaba de nuevo despierto. Estudiaba continuamente y a menudo no se movía de su asiento durante días. Pienso que ese hábito fue la causa de que le apareciera en la pierna derecha una úlcera o llaga que le producía todo tipo de molestias cuando caminaba. Intentó curarla y, en verdad, no se le ocurrió nada mejor que aplicar sobre ella un papel secante. Pero a partir de entonces contrajo una afección de gota, muy dolorosa. Procuró aliviarla permaneciendo inmóvil en la cama. En esas circunstancias, para poder estudiar, retraía hacia sí sus piernas, flexionándolas. Para mitigar el dolor y anestesiar los nervios mandó fabricar unas tablas con tornillos de madera, disponiendo que se las atornillaran siempre que se presentaban los dolores. Pienso que de este modo afectó los nervios; en efecto, hacia el final apenas podía servirse de sus piernas pues entonces permanecía por lo general en cama.

Siempre que viajaba, lo que hacía muy frecuentemente para visitar personajes importantes y para descubrir cuanta novedad le fuera posible, partía siempre en domingo o en día feriado y en el camino redactaba sus ensayos de matemática, que luego hacía publicar en las revistas científicas. En todo momento

---

versión latina publicada en las *Acta Eruditorum* de febrero de 1721. Debe señalarse que Leibniz escribió una importante carta sobre la primera de las obras mencionadas en 1707, ver E 445-7.

se mostraba vivaz y despejado y no parecía mostrar aflicción
por nada en particular. Conversaba con soldados, cortesanos y
hombres de estado, artistas, etc., como si fuera uno más de su
337 profesión, razón por la cual todos lo apreciaban, salvo aquellos
que no alcanzaban a comprender esa actitud suya. De todos
tenía algo bueno que decir, todo lo veía desde su mejor perspec-
tiva y era indulgente incluso con sus enemigos a quienes podía
llegar a transformar con su amable señorío.

Leía sin duda mucho y lo resumía todo. Consignaba en pequeñas hojas sus reflexiones sobre prácticamente todo libro notable que leía. Después se desentendía de ellas (para ese fin destinaba un armario especial que todavía se puede ver en la Biblioteca de Hannover), y no las volvía a leer pues su memoria era incomparable hasta tal punto que ya entrado en años podía recitar de memoria los más bellos pasajes de los poetas antiguos, particularmente Virgilio, los cantos de la Iglesia y lo que había leído en otro tiempo, cuando era joven. Sentía un profundo interés por toda cuestión de orden intelectual y cuando llegaba a enterarse de que alguien había realizado algún nuevo descubrimiento no descansaba hasta ser debidamente informado. Su correspondencia era muy copiosa y le llevaba la mayor parte de su tiempo. (Por eso casi todas sus cartas de alguna importancia las redactaba y copiaba, no ya una vez sino a menudo dos y hasta tres y más veces, antes de despacharlas.) Los sabios más eminentes lo honraban con su correspondencia y cuando llegaba a escribirle una persona cualquiera no dejaba de contestarle, proporcionándole la información que le pedía.

Su mayor defecto era la obstinación con que no admitía
ser contradicho, aunque él mismo supiera que no tenía razón.
Sin embargo, después seguía por sí solo la opinión más acer-
338 tada. Era muy bondadoso con sus criados, pero sin duda tenía
cierta propensión a la cólera, aunque se calmaba rápidamente.

4

Vida de Leibniz trazada brevemente por el mismo (posterior a 1676) K, XXXII

El nombre de Leibniz o Lubeniez; familia en Polonia ....

....

y como no asomaba ninguna perspectiva halagüeña, a instancias de sus amigos, que habían sabido buscarle protectores en la Corte de Sajonia, logró, por último, gracias a éstos, obtener XXXIII el cargo de profesor en Leipzig y así pudo encauzar su vida tranquilamente[1]. En efecto, como era un hombre dotado de real capacidad se le confió la atención de los asuntos académicos que manejó con la confianza y aprobación de todos no sólo en las asambleas provinciales de los estados, en las que los participantes eran prelados, sino también en toda otra ocasión.

Nací cuando mi padre ya había cumplido cincuenta años y lo perdí cuando apenas había alcanzado los sesenta, razón por la cual poseo escasos recuerdos de él. Casi todo lo que sé de él lo sé por otros. Sólo recuerdo dos hechos: uno, que como yo había aprendido precozmente a leer, mi padre se empeñó personalmente, mediante diversas narraciones o bien a través de un librito alemán que me presentaba, en conciliar en mí dos amores, el de la historia sagrada con el de la profana. Y obtuvo tanto éxito que concibió grandes esperanzas respecto de mí; el otro, es realmente digno de ser recordado y lo tengo presente como si ayer mismo hubiera sucedido. Era un domingo. Mi madre había concurrido al templo para asistir a un sermón que tenía lugar antes del mediodía. En casa, mi padre se hallaba en cama enfermo. El y mi tía eran los únicos que se encontraban allí, en un cuarto con calefacción, mientras yo, que todavía no estaba completamente vestido, me divertía jugando

[1] Leibniz habla de su padre.

cerca de ellos. En efecto, iba y venía sobre un escaño sujeto a la pared, al que se había arrimado una mesa, junto a la cual mi tía, de pie, se disponía a vestirme. Como parte de mi diversión me trepo a la mesa, y me pongo de pie sobre ella. Pero al pretender abrazar a mi tía, en el momento en que casualmente ella retrocede, me precipito al suelo desde la altura en que me encontraba. Mi padre y mi tía lanzan un grito y al mirar mejor ven que yo, ileso y sonriente, me estoy incorporando para sentarme, a casi tres pasos de la mesa, es decir, a una distancia mayor que la que aparentemente podía cubrir un niño de un salto. Por ello mi padre, reconociendo en este hecho una gracia especial del cielo, envió de inmediato un mensaje al templo para que después de finalizado el mencionado sermón se ofreciera una acción de gracias a Dios, según era costumbre. Este episodio dio pábulo a muchos comentarios en la ciudad. Ahora bien, mi padre, sea por este hecho casual, sea por algún sueño u otro augurio que ignoro, llegó a alentar esperanzas tan notables res-
XXXIV pecto de mí que frecuentemente sus amigos le hacían bromas. Pero no pude seguir aprovechando su ayuda, ni él gozar de mis progresos, pues poco después dejó esta vida.

Conforme crecían mi edad y mis fuerzas la lectura de los historiadores me daba un placer maravilloso y cuando llegaban a mis manos libros en alemán no los dejaba hasta no haberlos devorado a todos. Por otra parte, en la escuela me aplicaba al estudio del latín y sin duda su aprendizaje se habría dilatado el lapso usual si una circunstancia fortuita no me hubiera señalado un método particular. Por casualidad encontré en la casa que habitábamos dos libros que un estudioso había dado en prenda. Recuerdo que uno era un Tito Livio, el otro el tesoro cronológico de Sextus Calvisius [2]. Me apoderé de ellos y los devoré inmediatamente. Calvisius me resultó más fácil porque yo tenía un libro de historia universal en alemán que relataba a menudo lo mismo. Pero con Tito Livio me demoré más tiempo pues, para ser sincero, apenas llegaba a comprender un renglón corto. Pero como la edición era antigua, y estaba ilustrada con xilografías, me detenía a observarlas cuidadosamente y después leía las palabras que figuraban al pie, sin detenerme en los pasajes oscuros y salteando lo que no entendía. Y al repetir esto bas-

[2] Sextus Calvisius, *Opus chronologicum* (Frankfurt, 1650), citado en sus reflexiones sobre el modo de corregir y perfeccionar la enciclopedia de Alsted (1669-1671), ver A VI, ii, 396. Elogiado en carta a Tolomei (1705), GP VII, 462.

tante a menudo y leer todo el libro, y después de un tiempo, releerlo íntegramente, entendía muchas cosas más, lo que me proporcionaba enorme placer. Así proseguí la lectura sin ayuda de diccionario hasta que la mayor parte de las dificultades se había despejado y el sentido que le había querido dar el autor se volvía transparente. ....

....

las que conservaba en mi memoria[3]. El maestro pasa por alto, en un primer momento, el episodio y se dirige a los responsables de mi educación. Recomienda que tomen precauciones para que lecturas inoportunas y apresuradas no trastornaran mis estudios, afirmando que Tito Livio me sentaba tan bien como un coturno a un pigmeo; que los libros de otro tiempo tenían que ser arrancados de la mano de un niño que debía ser encaminado al *Vestibulum* de Comenio[4] o al Catecismo elemental. Y los habría persuadido, sin ninguna duda, si por casualidad no hubiera intervenido en el diálogo un caballero de la vecindad, muy culto y famoso por sus viajes al extranjero, pariente del propietario de la casa. Ese caballero no ocultó su desprecio por la mala voluntad o la estupidez del maestro, que según podía observar, medía a todos con la misma vara. Comienza por señalar que era injusto e intolerable que las primeras simientes de aquellos talentos que comienzan a manifestarse se vean sofocadas por la insensibilidad y la ignorancia de los maestros. Más aún, es preciso favorecer a un niño que promete algo fuera de lo común y es necesario proporcionarle toda clase de ayuda. Así, pues, manda que yo comparezca y al ver que respondo a sus preguntas en forma sensata, no ceja hasta arrancar de mi familia la promesa de que se me daría acceso a la biblioteca de mi padre, que estaba clausurada y se debatía entre las polillas. En verdad, al recibir esa noticia, no cabía en mí de alegría, como si hubiera descubierto un tesoro. En efecto, sentía

XXXV

[3] El pasaje ilegible en el manuscrito contenía seguramente el relato de alguna proeza intelectual del niño Leibniz ante un maestro desconcertado.

[4] Jan Amós Komensky (1592-1670), autor checo cuyo apellido latinizado era Comenius. Fundó una escuela "pansófica" cuyas enseñanzas se difundieron mucho por la Alemania del siglo XVII. Luchó contra la enseñanza libresca procurando que los niños accedieran a la realidad misma. Leibniz ha de interesarse especialmente por los intentos que realizó Comenio para forjar una gramática universal. En 1671 conoce la noticia de la muerte del gran pedagogo y escribe a su memoria una poesía que se conserva, ver A II. i. 199 y sgts. En este pasaje posiblemente alude a *Janua linguarum reserata. Vestibulum* (1633).

una viva impaciencia por llegar a comprender el mayor número posible de autores antiguos, que sólo de nombre me resultaban conocidos: Cicerón, Séneca, Plinio, Herodoto, Jenofonte, Platón y los escritores de la historia augustana[5] y muchos padres latinos y griegos de la Iglesia. Yo meditaba en ellos en la medida que mi pasión lo consentía y me deleitaba con su admirable variedad de temas. De este modo, sin haber alcanzado todavía los doce años, entendía con facilidad a los latinos y empezaba a balbucear el griego y escribía versos con el éxito llamativo que enseguida se verá. Cierta vez se encomendó en la escuela a un alumno la tarea de componer un discurso para la víspera de Pentecostés y como apenas tres días antes del acto se vio impedido de pronunciarlo, nadie lo quiso reemplazar a menos de copiar su discurso. Yo me encerré en la biblioteca desde la mañana temprano hasta el almuerzo y así pude escribir trescientos hexámetros, sin ninguna elisión, de acuerdo con lo
XXXVI que me había propuesto y que los profesores elogiaron. Los recité públicamente el día establecido.

Por cierto que en los estudios humanísticos y en los temas relacionados con la poesía había realizado tales progresos que mis amigos temían que, cautivado por la dulzura seductora de las musas, sintiera aversión hacia cuestiones más serias y arduas. Pero un hecho los liberó de esa preocupación. En efecto. cuando por primera vez me expusieron la lógica, yo me interné con enorme pasión entre las espinas que los demás rehuían. Y no sólo ejemplificaba fácilmente los preceptos, cosa que para admiración de mis profesores era yo el único entre mis compañeros en hacer, sino también planteaba dudas, proponía cosas nuevas que apuntaba en un papel para que no se me olvidaran. Mucho después leí lo que había escrito a los catorce años y me produjo un extraordinario placer. He aquí un ejemplo de las diversas reflexiones que se me ocurrieron a esa edad. Veía que en la lógica los términos simples se ordenaban dentro de algunas clases que reciben el nombre de predicamentos[6]. Me resultaba asombroso que los términos complejos o enunciados no se distribuyeran también en clases, siguiendo un orden con que pudieran derivarse y deducirse unos de otros. Desig-

[5] Leibniz alude a la *Historia Augustana*, colección de biografías de los emperadores romanos de Adriano a Carino (117-284 d.C.), compuesta por varios historiadores durante los reinados de Diocleciano y Constantino.

[6] Ver *Wilhelm Pacidius*, nota 8. Por 'praedicamenta' debe entenderse 'categorías'.

naba a esta clase, predicamentos de los enunciados, los que constituían materia posible de silogismos, como los predicamentos vulgares son materia de enunciados. Cuando propuse esta duda a mis maestros, ninguno pudo satisfacerla. Unicamente observaron que no convenía que un niño propusiera cosas nuevas en asuntos que aún no había estudiado suficientemente. Pero después vi que esos predicamentos, o sea, series de enunciados, que yo echaba de menos, sólo era aquello que los matemáticos nos presentan en los elementos: ellos disponen sus proposiciones de modo que una se deduzca de otra [7]. Pero en vano reclamaba yo tal cosa a los filósofos. Entretanto, me ocupaba de Zabarella, de Rubio, de Fonseca y de otros escolásticos, experimentando tanto placer como antes con los relatos históricos y llegué al punto de leer a Suárez con la misma facilidad con XXXVII
que solemos leer las fábulas milesias, que vulgarmente suelen ser llamadas novelas [8].

Mientras tanto, quienes tenían a su cargo mi educación y que anteriormente temían verme convertido en poeta, ahora, en cambio, temían que me dedicara a las sutilezas escolásticas. Pero ignoraban que mi espíritu no podía satisfacerse con un único tipo de aficiones. En efecto, una vez que comprendí que mi destino estaba en el estudio del derecho, de inmediato dejé de lado todo lo demás y concentré mi atención en aquello que me prometía mayor fruto en mis esfuerzos. Efectivamente, me

[7] La axiomática de Euclides ofrece el ejemplo de conocimiento que busca Leibniz desde niño, esto es, el orden sintético, que Leibniz enseguida quiere generalizar a todos los dominios.

[8] Giacomo Zabarella (1533-1589), *Opera Logica* (Venecia, 1578); *Comentarios a los Analíticos Posteriores de Aristóteles* (Venecia, 1582); *Tabla lógica* (Patavii, 1583); *Apología en favor de la doctrina del orden* (Basilea, 1594). Antonio Rubio (1568-1615), *Comentarios a la dialéctica de Aristóteles* (Compluti, 1603; muchas ediciones); *Lógica Mexicana* (Colonia, 1605); *Comentarios más breves a la lógica de Aristóteles* (Valencia, 1607). Pedro da Fonseca (1528-1599), *Comentarios a los libros metafísicos de Aristóteles*, 2 tomos (Roma, 1577); *Ocho libros de las instituciones dialécticas* (Olyssipone, 1564); *Isagoge philosophica* (Olyssipone, 1591). Francisco Suárez (1548-1617), *Disputationes metaphysicae*.

Es interesante notar que la familiaridad de Leibniz con la escolástica, notoria en el tipo de problemas que plantea o en los recursos que utiliza para resolver problemas ajenos a la escolástica, no ocurre principalmente con los "clásicos" (san Agustín, san Anselmo, santo Tomás, Duns Scoto), sino con los representantes de la escolástica tardía del Renacimiento o "segunda escolástica". Los cuatro autores citados por Leibniz pertenecen a diversas escuelas y hasta provienen de diversos ámbitos culturales (Italia, España, Portugal y México, si contamos que Rubio pasó en México más de la mitad de su vida). Es curioso señalar también que todos son jesuitas.

di cuenta de que la gran facilidad que mostraba para asimilar la ciencia del derecho provenía de mis anteriores estudios de los historiadores y de la filosofía, razón por la cual entendía muy fácilmente las leyes. Entonces ya no me demoré más con la teoría cuya facilidad desdeñaba y me dediqué a la práctica del derecho. Un consejero asesor del tribunal provincial de Leipzig, el llamado *Hofgerichte*, era amigo mío. A menudo me pedía que lo acompañara, me daba a leer los autos y me enseñaba con ejemplos de qué modo había que redactar los dictámenes. Así me introducía yo tempranamente en los meandros de aquella ciencia. Por cierto, el oficio de juez me encantaba, y sentía desprecio por las triquiñuelas de los abogados, razón por la que jamás quise defender una causa, aunque a juicio de todos, también escribía en alemán con bastante eficacia y propiedad. De este modo cumplí los diecisiete años, y me sentí feliz por la sencilla razón de que en mis estudios me había orientado, no según el parecer ajeno sino según mi propio gusto. Por este motivo había logrado siempre ser considerado el primero entre mis pares en todos los colegios y reuniones públicas y privadas, no sólo según el testimonio de mis maestros, sino también de mis propios condiscípulos. Tales testimonios figuran en poesías congratulatorias que han sido publicadas.

XXXVIII Pero ya era hora de atender a las necesidades de la vida, y a lo que vulgarmente se conoce como promoción. La Facultad de Derecho de Leipzig consta de doce asesores que son diferentes de los profesores. Se dedican a responder preguntas y consultas, más que a enseñar y disputar. En la Facultad ingresan sin exclusiones los doctores en derecho de Leipzig, según el orden en que se doctoraron, cuando se produce una vacante por fallecimiento de alguno de sus miembros. Yo veía que si se me otorgaba tempranamente el título de doctor figuraría entre los primeros y me pondría a salvo de toda inseguridad. Casualmente en ese entonces se había desatado una gran polémica, puesto que algunos querían recibir ellos solos el título de doctor, excluyendo a los restantes, más jóvenes, con la pretensión de postergarlos para otra promoción. Se veían favorecidos, además, por muchos integrantes de la propia Facultad. Al advertir el ardid a que llevaba la rivalidad, cambié de parecer y me dediqué a viajar por el extranjero y a las disciplinas matemáticas, pensando que no era digno de un joven fijarse como un clavo en un lugar determinado. En efecto, hacía mucho tiempo que mi espíritu estaba sediento de alcanzar una reputación ma-

yor en los estudios y de conocer todo lo referente al extranjero.
Por ese entonces apareció una disertación mía sobre el arte
combinatorio que leyeron y elogiaron incluso personas muy com-
petentes, destacándose, entre ellas, Kircher y Boyle. Aún no se
había publicado, por cierto, la propia obra de Kircher sobre el
mismo tema[9]. Poco después, a los veintiún años de edad, recibí
el grado de doctor en la Academia Nórica, con la máxima cali-
ficación, otorgada por unanimidad. En efecto, expuse en forma
pública y diserté con tanta facilidad y presenté mis pensamien-
tos con tanta claridad que los oyentes no sólo admiraron ante
todo un rigor (ἀκρίβεια , akríbeia) nuevo e insólito en un ju-
rista sino que incluso quienes tenían que oponerse reconocieron
en forma pública que se declaraban plenamente satisfechos. Por
cierto, alguien muy versado a quien yo no conocía y que había
asistido al acto, remitió a un amigo de Nuremberg una carta,
que con posterioridad me fue mostrada, en la cual con sus des-
medidos elogios hería la modestia de cualquiera. Y un profesor
expresó públicamente que nunca se habían pronunciado desde
esa cátedra versos como los que yo había recitado en el acto
de promoción. Y el decano de la Facultad de Derecho, Johann
Wolfgang Textor, del que existe un elegante libro sobre el es- XXXIX
tado de nuestro imperio, escribió a Dilherr, el pastor nórico más
importante, que diserté *cum summa laude* (con la máxima ca-
lificación). También dos funcionarios vinculados a la educación,
que con el secretario procurador de la República Nórica habían
concurrido al acto de promoción, encontraron una buena oca-
sión para elogiarme. Yo debía pronunciar dos discursos, uno
en prosa y otro en verso. Dije el primero con tanta fluidez que
pareció que lo estaba leyendo de la hoja que tenía en la mano.
Pero cuando después me dispuse a recitar los versos, me vi
prácticamente forzado a acercar la hoja, ya que soy miope, y
así fácilmente se pudo advertir que había pronunciado el dis-
curso de memoria. Por lo tanto, pensaron que había memoriza-
do las palabras de un discurso bosquejado libremente, aunque
se sorprendían de que no hubiera aprendido más bien uno ya

[9] El reconocimiento de un científico tan célebre como Robert Boyle (1627-1691) significaba, para Leibniz, la consagración internacional. El del jesuita Atanasius Kircher (1602-1680) importa por su versación en el tema, que ya había expuesto en su *Poligrafía* (Roma, 1663) y que alcanzará su mayor expresión en *Gran método de saber o sea la Combinatoria (Ars magna sciendi sive combinatoria)*, dos tomos (Amsterdam, 1669), GP VII, 463. Leibniz los cita juntos, como ejemplo de científicos, en carta a Dietrich Caspar von Fürstenberg (1673), A I, i, 345.

acabado, lo que resultaba más fácil. Respondí que estaban en un error pues no había aprendido las palabras de ningún discurso previamente bosquejado sino que lo fui improvisando a medida que hablaba. Y como les resultó difícil creer esto, aduje primero el ejemplo de los oradores que satisfechos con tener presente el orden del discurso no se atan a las palabras, que a mí me brotan en latín con la misma facilidad que a ellos en alemán. Después les mostré el papel del discurso en el cual podían ver que había palabras diferentes de las que yo había pronunciado. Este episodio me ganó un gran predicamento entre la gente de Nuremberg. De ahí que poco después, Dilherr, el eclesiástico más importante de la ciudad, me comunicó, por iniciativa de los funcionarios antes aludidos, que si tenía la intención de permanecer algún tiempo en aquella Academia se comprometían a confiarme a breve plazo el cargo de profesor. Pero yo alentaba propósitos muy diferentes. Vale la pena exponer la causa de tales propósitos.

Cuando siendo casi un niño me orientaba al azar en la biblioteca de mi padre, tropecé con algunos libros de controversias. Impresionado por la novedad del tema, y al no estar im-
XL buido de prejuicio alguno (pues la mayor parte lo aprendía por cuenta propia) leía todo de buena gana. Incluso examiné minuciosamente algunos puntos. A menudo anoté también opiniones mías en los márgenes de los libros, conducta que alguna vez me resultó peligrosa. Me complacía en extremo con los escritos de Calixto [10]. Tenía también muchos otros libros sospechosos, cuya misma novedad me bastaba como recomendación. Entonces por primera vez empecé a reconocer que no todo lo que en general se dice es cierto y que a menudo se sostienen opiniones excesivamente apasionadas acerca de cuestiones que no tienen tanto valor. Por consiguiente, antes de cumplir los diecisiete años, estaba elaborando una discusión exacta de cierta controversia. En efecto, advertía que la cosa resultaba fácil

[10] Hay que distinguir tres Calixtos. El mayor es un discípulo de Melanchton. El hijo de éste, Georg, es el aludido aquí por Leibniz. Es un controversista de tendencias irénicas, profesor de la Universidad de Helmstädt, donde después se harán los trabajos preparatorios de la reunión de Iglesias. De sus obras se pueden recordar *Juicio sobre las controversias teológicas... entre luteranos y reformados (Judicium de controversiis theologicis... inter Lutheranos et Reformatos)* (Frankfurt, 1650), citado por Grua, 43. Sus *Disertaciones* (Helmstädt, 1658) y su trabajo sobre la concordia eclesiástica (Leiden, 1651). Leibniz corresponderá y trabajará con el tercer Calixto. Ver Baruzi, LOT, 258-9 y 193.

para quien fuera riguroso y diligente. Me había gustado extraordinariamente el libro de Lutero, *De servo arbitrio*, y los diálogos sobre la libertad de Lorenzo Valla [11]. Había revisado los trabajos de Egidio Hunnius [12] y los comentarios de Huter a la fórmula de la concordia [13], pero también el análisis de la fe de Gregorio de Valencia [14] y algunos opúsculos de Becanus [15] y ciertos escritos de Piscator [16]. Cuando posteriormente me dediqué a la jurisprudencia también en ese campo adopté la nueva idea [17]. Por cierto, al ver todas las cosas superfluas y oscuras que se decían y todas las que estaban fuera de lugar en el cuerpo de las leyes, me compadecía de la juventud que gasta su

[11] Lutero (1483-1546) escribe *De servo arbitrio* contra el *De libero arbitrio* de Erasmo, ver GP VI, 38. De L. Valla, *Opera* (Basilea, 1540), *De libero arbitrio* (Colonia, 1482), dirigido contra Boecio. En carta a Basnage dice Leibniz: "Desde los 17 años y menos aún, he pensado en lo que respecta al destino y la libertad", y recuerda estas lecturas "sin exceptuar a los escolásticos a los que entonces conocía un poco mejor que ahora", GP III, 143.

[12] Aegidius Hunnius († 1603). Leibniz elogia en *Nova Methodus* su colección de controversias, ver A VI, i, 347. Después manifestará sus reservas sobre el modo de discutir de Hunnius. Así, en carta al Landgrave Ernst (marzo de 1685), dice que para organizar provechosamente una conferencia o coloquio de religión "hay que obligar a los participantes a proceder en forma, es decir, mediante proposiciones o artículos y no mediante declamaciones; por esto apruebo más la manera de los jesuitas Gretser y Tannerus, en el coloquio de Ratisbona, que el de los doctores protestantes Hunnius y Heilbrunnerus", A I, iv, 358.

[13] Leonhard Hutter (1563-1616), campeón de la ortodoxia luterana, defendió la fórmula de la concordia —a la que consideraba inspirada— en su obra *La concordia que concuerda (Concordia concors)* (Wittenberg, 1614), en réplica a *La concordia discordante (Concordia discors)* (Zurich, 1607), de Rudolf Hospinianus. Entre otras obras, también escribió *Pasajes concordantes de la teología (Loci communes theologici)*, basada en la fórmula de la concordia).

[14] Gregorio de Valencia († 1603). Su *Análisis de la fe* tendría que servir de modelo a los filósofos, según opinión de Leibniz. Ver más adelante *Diálogo entre un teólogo y un misósofo*; ver también, C 188 y A I, iii, 273.

[15] Martin Becanus (1550-1624). Teólogo jesuita cuyo *Manual de Controversias (Compendium controversiarum)* (Paris, 1626) es citado elogiosamente por Leibniz en *Methodis novae*, A VI, i, 346. Leibniz también lo elogia por su discusión contra luteranos y calvinistas sobre la índole de la mediación de Cristo, A I, ix, 183. Sus *Opera Omnia* se editaron en 1630.

[16] Johannes Fischer, Piscator (1546-1625) se pronunció contra la metodología ramista en *Advertencias contra la dialéctica de Pierre de la Raméo (In P. Rami dialecticam animadversiones)* (Frankfurt, 1580); fueron muy conocidos sus escritos lógicos especialmente *Exercitationum logicarum* (Herbornae, 1585). Su obra teológica más divulgada es *Sobre la justificación del hombre ante Dios (De justificatione hominis coram Deo)* (Herborn, 1699).

[17] Esto es, la de elaborar de un modo exacto la progresión de una controversia. Sobre la importancia de algunos conceptos jurídicos en el arte de disputar de Leibniz, véase mi trabajo "Leibniz et l'art de disputer".

tiempo en esas simplezas superficiales. Observaba que no era difícil remediar ese mal y que quien razonara cuidadosamente podía reducir todo a pocas proposiciones. Y esta idea mía fue acogida por todo el mundo con la máxima aceptación, después de haber editado el librito sobre el método del derecho [18]. Y muchos grandes jurisconsultos, incluso de Viena, de Ratisbona, de Espira, me aplaudieron, lo que consta en la correspondencia que ellos dirigieron, en parte, a mí, en parte a sus amigos.

[18] *Nuevo método para aprender y enseñar el Derecho (Nova methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae)* de 1667. Al llegar a esta fecha interrumpe Leibniz su autobiografía.

5

[UN SUEÑO][1]
(CA. 1693)

Yo estaba contento de lo que era entre los hombres, pero no de la naturaleza humana. Con frecuencia me apenaba con- LH 108 siderar los males a que estamos expuestos, la escasa duración de nuestra vida, la vanidad de la gloria, los inconvenientes que derivan del placer, las enfermedades, que llegan a abrumar a nuestro espíritu; por último, el anonadamiento de todas nuestras grandezas y de todas nuestras perfecciones en el momento de la muerte, que parece reducir a nada el fruto de nuestro trabajo. Estas meditaciones me ponían melancólico. Yo amaba por naturaleza hacer el bien y conocer la verdad. Sin embargo, me parecía que me tomaba un trabajo inútil, que un delito afortunado vale más que la virtud oprimida y que es preferible una locura agradable a la penosa razón. Resistía, empero, a esas objeciones y sentía en mi espíritu que la consideración de la divinidad arrastraba a mi razón a la buena causa, divinidad que debía haber puesto buen orden en todo y que alimentaba mis esperanzas con la expectativa de un futuro capaz de enderezarlo todo[2]. Este combate se renovaba en mí cuando veía que se producía algún gran desorden entre los hombres, por ejem-

[1] El título, deliberadamente conciso y a la vez vago, trata de eludir la errónea precisión del que ideó en el siglo pasado el bibliotecario Gruber: "Sueño filosófico de Leibniz". Ese sueño de notorias reminiscencias platónicas es, en todo caso, tan filosófico como teológico o retórico. Por lo demás, Gruber nos informa que fue hallado "entre las misceláneas de Ciencia General de Wilhelm Pacidius". Sueño o estilización de un sueño de Wilhelm Pacidius, me ha parecido que tenía su lugar apropiado en la sección que propone algunos rasgos de su vida y de su carácter. Creo que puede ser fructífero leerlo en conexión con los escritos alemanes sobre la sabiduría (ver Sección VII). Véase más adelante las notas 4 y 7.

[2] En otro texto publicado por el propio Bodemann vemos esta notoria coincidencia: "Reconozco por experiencia que nada abate más el coraje ni quita de antemano el placer por las cosas hermosas que las reflexiones inoportunas sobre la miseria hu-

plo, el triunfo de la injusticia y la aflicción de la inocencia, o bien en la naturaleza, cuando huracanes y terremotos destruyen ciudades y comarcas y matan a miles de personas sin distinción de buenos y malos. Como si la naturaleza cuidara de nosotros tanto como nosotros de algunas hormigas y pequeños gusanos que encontramos en nuestro camino [3]. Estos espectáculos me impresionaban mucho y no podía dejar de lamentar la condición de los mortales.

Un día me dormí fatigado por estos pensamientos y me encontré en un lugar oscuro que parecía un antro subterráneo, muy grande y muy profundo, en el que pululaban hombres que
109 en esas tinieblas se apretujaban extrañamente para correr tras algunos fuegos fatuos a los que llamaban honores, o tras mosquitas luminosas con el nombre de riquezas; muchos miraban la tierra buscando trozos brillantes de madera podrida a los que llamaban placeres [4]. Cada una de estas luces malas tenía sus seguidores, algunos de los cuales cambiaban de objetivo y otros abandonaban completamente la búsqueda por cansancio o desesperación. Muchos de los que corrían ciegamente y que a

---

mana y la vanidad de nuestros proyectos. Es el único obstáculo para las almas grandes en el que es tanto más fácil naufragar cuanto más elevado sea el genio. Pues los espíritus vulgares no se detienen en esta gran consideración del porvenir que abraza de alguna manera a todo el universo; pero como, en cambio, están más contentos pues disfrutan de los bienes aparentes sin exponerse a destruir ese placer mediante una discusión demasiado exacta. Y como una locura afortunada vale más que una penosa prudencia, creo que haríamos bien en cerrar los oídos a la razón para abandonarnos a la costumbre o en razonar sólo para divertirnos, si no hubiera modo de conciliar la sabiduría con el contento. Pero gracias a Dios no somos tan desdichados y la naturaleza sería una madre desnaturalizada si lo que constituye nuestra perfección fuera la causa de nuestra miseria" (Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften*, I Philosophie, vol. VIII, 24, bl. 84).

[3] Leibniz le escribe a Philippe Naudé, profesor de matemática en Berlín, a fines de 1707: "La comparación de los hombres con las hormigas no es demasiado buena: nosotros no podemos preocuparnos de esos animalitos porque estamos demasiado ocupados por cuidados más importantes", Grua, 501. Y en febrero del año siguiente a Maturin Veyssière de La Croze: "Me asombra que Naudé no vea que no debemos comparar lo que Dios hace con nosotros con lo que nosotros le hacemos a los pequeños gusanos. Nosotros destruimos a esos animales por ignorancia, negligencia y debilidad. Pero Dios, que lo hace todo y que hace que todo tenga el empleo debido, le da a cada cosa lo que le conviene", Dutens V, 491. La referencia reaparece en el prefacio a la *Teodicea* (GP VI, 34) y en *Vindicación*, § 116. Debe notarse de paso que el optimismo metafísico que ignora los desastres naturales, como el que fue conmovido por el terremoto de Lisboa en 1755, no puede ser asimilado con el optimismo metafísico de Leibniz que toma en cuenta esas realidades y procura explicarlas dentro de la teoría.

[4] *Sobre la verdadera teología mística*, nota 5 (Sección VII, 2).

menudo creían haber logrado su propósito, caían en precipicios que sólo devolvían sus gemidos. Algunos eran picados por escorpiones y otros animales venenosos, lo que los hacía desdichados y a menudo los enfurecía. Sin embargo, ni estos ejemplos ni los consejos de algunas personas más avisadas impedía que los demás corrieran los mismos riesgos e incluso combatieran entre sí para impedir que ellos, o los demás, fueran advertidos. En la bóveda de ese gran antro había pequeños orificios y grietas casi imperceptibles por donde entraba algún vestigio de la luz del día, pero era tan débil que se requería gran atención para notarla. A menudo se oían voces: "Deténganse, mortales. Adónde corren, miserables". Otros decían: "Eleven los ojos al cielo". Pero no se detenían ni elevaban los ojos más que para correr tras esas peligrosas bagatelas. Yo fui uno de los que se impresionaron extraordinariamente por esas voces. Me puse a mirar frecuentemente hacia arriba y por último advertí esa pequeña luz que exigía tanta atención[8]. Me pareció que se agrandaba a medida que yo la observaba con fijeza. Mis ojos se fueron empapando de esos rayos y cuando me valía de ellos inmediatamente después, para ver dónde estaba o adónde iba, podía discernir lo que estaba a mi alrededor. Eso me bastaba para protegerme de los peligros. Un venerable anciano, que erraba por la gruta desde hacía mucho tiempo y que tenía pensamientos bastante parecidos a los míos, me dijo que esa luz era lo que nosotros llamamos el buen sentido y la razón. Frecuentemente yo cambiaba de postura para considerar los diferentes orificios de la bóveda que proporcionaban esa pequeña luz y cuando estaba ubicado en el lugar desde el que se podían percibir muchas luces a la vez en su verdadera perspectiva, encontraba una unión de rayos que me iluminaba mucho. Esta ocupación me daba una gran ventaja y me capacitaba mejor para actuar en esa oscuridad. En fin, después de haber ensayado muchos puntos de vista fui conducido por mi buena estrella a un lugar que resultó ser el único y el más ventajoso de la 110
gruta y que estaba destinado a los que la divinidad quería retirar completamente de esas tinieblas. En cuanto me puse a mirar hacia arriba me vi rodeado por una gran luz concentrada desde todos lados. La totalidad de la gruta y sus miserias se descubrían plenamente a mis ojos. Pero un momento después me

[8] *La profesión de fe*, nota 70 (Sección II, 2) y *Diálogo entre un político y un sacerdote*, notas 9 y 16 (Sección IV, 2).

sorprendió una claridad deslumbrante. Se difundió enseguida y vi presente ante mí a un hombre joven cuya belleza encantó mis sentidos. Poseía notoriamente una majestad que suscitaba veneración y temor, pero la dulzura de su mirada me tranquilizó. Sin embargo, comencé a notarme débil y me iba a desmayar cuando sentí que era tocado con una rama imbuida de un líquido maravilloso que no puedo comparar con nada que alguna vez haya sentido, lo que me dio las fuerzas necesarias para resistir la presencia de ese mensajero celestial. Me llamó por mi nombre y me dijo con un tono encantador: "Agradece a la bondad divina que te retira de esta muchedumbre". Al mismo tiempo me tocó por segunda vez y en ese instante sentí que yo ascendía. No estaba ya en el antro, no veía ninguna bóveda encima de mí y me encontraba en una montaña elevada que me descubrió la faz de la tierra. Sólo veía desde lejos lo que quería contemplar en general, pero cuando consideraba fijamente algún lugar inmediatamente se agrandaba y para verlo como si fuera de cerca no precisaba otro lente de aproximación que mi atención [e]. Esto me agradó maravillosamente y me dio ánimo para decirle a mi guía: "¡Genio poderoso, puesto que no puedo dudar de que eres uno de esos ángeles celestiales que constituyen la corte próxima al soberano del universo, ya que has querido iluminar mis ojos, haz otro tanto con mi espíritu!". Me pareció que ante estas palabras sonreía y se complacía en escuchar mi deseo. "Se te concede tu pedido, me dijo, puesto que deseas la sabiduría antes que el placer de los vanos espectáculos que el mundo ofrece a tus ojos. Pero no perderás nada de lo que tienen de edificante esos mismos espectáculos. Los verás con ojos iluminados de un modo completamente diferente. Al estar fortalecido desde lo alto tu entendimiento descubrirá en todas partes las luces brillantes del divino autor de las cosas; únicamente notarás sabiduría y bondad en todo aquello en que los hombres sólo suelen encontrar vanidad o amargura. Estarás
111 contento de tu creador, te maravillarás al ver sus obras. Tu admiración no será efecto de la ignorancia como lo es la admiración del vulgo, será fruto del conocimiento de las grandezas y maravillas de Dios. Mientras los hombres desprecian los secretos develados que antes habían mirado con asombro, encontrarás que cuando seas admitido en la intimidad de la naturaleza tu admiración va a aumentar a medida que avances, porque

[e] Ver la nota anterior.

no será más que el comienzo de una cadena de bellezas y placeres que crecerán infinitamente. Los placeres que encantan vuestros sentidos y aquella Circe de vuestras fábulas que transforma a los hombres en animales no tendrán poder sobre ti si eres fiel a la belleza de las almas que jamás perecen ni causan disgusto. Serás de los nuestros e irás con nosotros de mundo en mundo, de descubrimiento en descubrimiento, de perfección en perfección. Admirarás con nosotros la substancia suprema[7] que está más allá de todos los mundos, mundos que están plenos de ella sin que ella se divida en esos mundos. Estarás ante su trono y al mismo tiempo con quienes se hallan alejados de él. Pues Dios establecerá su sede en tu alma y el cielo lo sigue a todas partes. Por lo tanto, va a elevar tu espíritu por encima de todo lo que es mortal y perecedero, y sólo has de confiar en las verdades eternas de la luz de Dios. No vivirás siempre aquí abajo esta vida mortal que se aproxima bastante a la de los animales. Llegará el día en que serás completamente liberado de las cadenas de este cuerpo. Por lo tanto, emplea bien el tiempo que la providencia te da aquí. Has de saber que tus perfecciones futuras guardarán relación con los cuidados que prodigues aquí para alcanzarlas."

[7] Ver *De la felicidad*, nota 6 (Sección VII, 3).

Sección II

PRIMEROS ESCRITOS

Introducción

La riqueza y profundidad de las reflexiones filosóficas que mantienen en vilo la adolescencia y juventud de Leibniz dificultan mucho la selección de sus escritos iniciales. En esta sección he procurado comprender los tres momentos capitales de esos "años de aprendizaje": la formación en Alemania, la estada en París, el retorno a la patria. Ninguno de los escritos seleccionados logra transmitir la totalidad de su pensamiento en la época en que fue escrito. Ese defecto, sin embargo, no debe imputarse esta vez al editor; es la gloriosa imperfección de la obra íntegra de Leibniz: cada vez que la toma en sus manos para modelarla y fijarla definitivamente surge transfigurada y como surcada por nuevos hallazgos y nuevos enigmas.

El lector percibirá en esta sección un anticipo de la variedad de registros que empleaba Leibniz para formular sus ideas. No es casual que se encuentre con un tratado breve, un diálogo, un diario, un memorándum y una meditación.

1. Demostración de las proposiciones primarias. *Se trata de un escrito latino poco citado y poco estudiado, acaso porque recién se conoció en este siglo con la edición de la Academia de Berlín —cuyo texto seguimos— en el que Leibniz propone una muestra de filosofía rigurosa guiado por posiciones deductivistas inspiradas en Hobbes. Ya distingue, como éste, entre proposiciones de hecho y proposiciones de razón (*Leviathan, *3), pero enseña, en cambio, que las últimas no son reductibles a las primeras. Esto significa que admite un dominio propio y autónomo de la razón mientras no le reconoce prioridad ni autonomía al conocimiento empírico: las verdades de hecho dependen, en parte, de principios puros de la razón. Dicho de otra forma, el conocimiento empírico también es deductivo. Tampoco acepta Leibniz por esos años la crítica de Hobbes al concepto de "recta razón". Según Hobbes recurrir a esa razón como a un juez constituye un encubrimiento interesado de la pasión individual (*Leviathan, *5). Leibniz replica que la recta razón opera legítimamente como juez y pone como ejemplo la percepción de cosas que se presentan a los sentidos sin mediación y las cuestiones que se resuelven por medio de un cálculo (ver, también, su tratado* Pequeños comentarios sobre el juez de las con-

troversias o balanza de la razón y norma del texto [*1671*], *A VI, i, 548 y sgts., especialmente los §§ 54-8). Nuestro escrito emplea la misma estrategia para la refutación. Enumeraré algunas características adicionales: el planteo del problema del criterio para reconocer el conocimiento verdadero (al que dará minuciosa respuesta en* Sobre el modo de distinguir *y en* Meditaciones*) y el simultáneo reconocimiento de la gravedad de las objeciones escépticas a las que enfrentará explícitamente al final de esa década (ver la sección IV,* La ofensiva contra el escepticismo*). Desde el punto de vista de la elaboración de su propia doctrina, señalo la admisión de las ventajas de simbolizar las ideas y de disponer ordenadamente los signos para abreviar los pensamientos y proceder ciega e infaliblemente. La teoría de los pensamientos ciegos o irreflexivos —que tanta importancia ha de tener en los escritos ulteriores— junto con la teoría del espíritu como reflexión. Finalmente las muestras, nimbadas de circularidad, del saber demostrativo en que ha de consistir la verdadera filosofía. El lector debe saber que los ejemplos que emplea Leibniz no son triviales: contienen nociones y esbozos de teorías leibnicianas de metafísica, ética, religión, semiótica. El profesor Marcelo Dascal (Tel Aviv University, Israel; UNICAMP, Campinas, Brasil) me ha autorizado gentilmente a utilizar notas pertenecientes a su antología, aún inédita,* Leibniz' Logic and Semiotic Papers; *esa procedencia se indica con el signo "(D)".*

2. La profesión de fe. *En el prólogo a la* Teodicea *Leibniz recuerda una vez más sus inocentes correrías intelectuales por la biblioteca paterna y recupera la genealogía de este escrito. Se hallaba entonces, como ya lo ha dicho en sus escritos autobiográficos, fascinado por las obras de Valla contra Boecio y de Lutero contra Erasmo. También lo impresiona la lectura de los libros de controversia, entre otros, de los teólogos de la confesión de Augsburgo, en cuya fe se confirma, y las actas del coloquio de Montbéliard (ver Sección VI, 2). Los viajes ulteriores le permiten conocer a los controversistas más notables. Entre ellos trata a Arnauld, entonces famoso, "a quien incluso comuniqué un diálogo latino que compuse sobre este tema hacia 1673, en el que ya destacaba que como Dios había elegido el más perfecto de todos los mundos posibles, habría sido llevado por su sabiduría a permitir el mal que estaba unido a ese mundo, pero que ello no impedía que, hechas todas las cuentas, éste no fuera el mejor que podía ser elegido"* Teodicea, *Prefacio; GP VI, 43. Esa fecha corresponde a la primera redacción del texto. Hacia diciembre de 1677 o comienzos del año siguiente, después de una conversación con el enviado pontificio Niels Stensen (Sténon), que tuvo lugar en Hannover y que Leibniz consignó por escrito, Stensen formuló objeciones que Leibniz reprodujo y a las que replicó en los márgenes. Esa discusión fue editada*

por primera vez en 1948 (ver Grua, 268-73) y no la he incorporado a esta edición porque carece de interés teórico. Tampoco he abrumado la versión con referencias eruditas a las diversas redacciones que Leibniz yuxtapuso para completar el diálogo. En los márgenes doy la numeración de la edición de Otto Saame.

Una referencia, aunque sea sumaria, al contexto histórico puede facilitar la comprensión de la obra. La profesión de fe *es uno de los documentos capitales de la filosofía de Leibniz, tal vez la obra más importante de su fecunda juventud. Leibniz la escribió impulsado por la necesidad de conciliar las tesis en pugna de las diversas confesiones cristianas. Al llegar a Mainz en 1668 se encuentra en un medio irénico dominado por los protestantes calixtinos, que derivaban su nombre de Georg Calixtus, fundador del movimiento (ver* Vida de Leibniz, *nota 10). El movimiento era dirigido entonces por su hijo Frederic Ulric y por Hermann Conring, amigo del barón de Boinebourg, patrón de Leibniz. El barón se había convertido al catolicismo y se dejaba inspirar por los jesuitas, quienes no desalentaban la conciliación. Desde comienzos de la década del sesenta P. J. Messen suscitaba encuentros entre muchos príncipes alemanes y el elector de Mainz, y desde el lado católico Rojas y Spínola (ver Sección IV, 3,* Sobre los Principios, *nota 1) multiplica las misiones irénicas en Alemania. A su vez, Alemania está interesada en este proyecto de unión religiosa que puede facilitarle la unión política. Pero acaso Rojas y Spínola se equivoca al poner el acento casi exclusivamente en las ventajas temporales que obtendrían los príncipes alemanes con esta unión religiosa; Leibniz piensa que tal vez por ello fracasó su misión. Junto, pues, con las negociaciones políticas y religiosas es preciso desarrollar una metafísica suficientemente comprensiva como para que en ella puedan coincidir las partes en disidencia. Esa metafísica es la que Leibniz traza en este diálogo.*

Puede llamar la atención el hecho de que siendo ésta una obra tan importante, tan apreciada por el propio Leibniz, haya permanecido durante toda la vida de su autor sin ser editada.

Se ha conjeturado que la explicación de este hecho puede residir en lo siguiente: hacia 1678 la filosofía de Leibniz experimenta una significativa mutación. En efecto, Leibniz descubre su dinámica y, por lo tanto, renuncia a seguir concibiendo el espacio y el tiempo como substancias. En consecuencia, debe abandonar la fundamentación del principio de individuación que ha defendido en el diálogo. Pocos meses después de conversar con Stensen, Leibniz abandona tesis fundamentales del diálogo y orienta su pensamiento hacia una metafísica en parte nueva, que alcanzará su primera formulación de gran estilo en el Discurso de metafísica. *No es casual que al terminar de escribir esta obra Leibniz se la envíe a Arnauld*

para reanudar el diálogo que La profesión de fe *había propuesto doce años atrás.*

El texto del diálogo permaneció, pues, inédito. Recién se lo imprimió en 1915. Iván Jagodinski lo editó junto con una traducción al ruso. Yvon Belaval ofreció en 1960 una edición considerablemente mejorada, junto con una versión francesa. Finalmente, Otto Saame nos ha dado en 1967 la edición que debe considerarse definitiva. He aprovechado al máximo las ricas notas de Belaval y de Saame. Las que he tomado del primero llevan el signo "(B)". Las restantes, excepto unas pocas mías, pertenecen a Saame.

En esas notas, que en algunos pasajes alcanzan la minucia de un comentario literal, encontrará el lector las apreciaciones de detalle que el texto sugiere. En ellas no cabe la siguiente estimación de carácter general: la admiración que despierta la argumentación de Leibniz, siempre profunda, cede a veces a la extrañeza ante el gélido y abstracto clima en que se debate el tema de la justicia de Dios. El filantropismo moderno nos ha inclinado a mirar con simpatía a todos los hombres, incluso a los condenados. Por otra parte, en nuestro siglo se ha abierto paso la vieja lección de Montaigne, renovada por Kierkegaard, según la cual es mejor perder la razón que perder a Dios. Pero Leibniz adoraba a Dios y a la razón (si es que para él diferían) y quiso mostrar que los límites de lo razonable son vastos y que dentro de ellos el hombre ha de encontrar la justificación del mal. Sin embargo, resulta desapacible verlo prodigar metáforas —de belleza siempre laboriosa— mientras inspecciona cavidades del infierno o se solaza ante la "lógica" desesperación de los condenados.

Una de las raras copias de la edición Jagodinski perteneció a J. L. Austin. Es probable que este escrito haya atraído al fundador de la filosofía lingüística. En efecto, Leibniz sostiene en él que la fuente principal de las interminables controversias humanas se debe a confusiones y que muchas de estas confusiones derivan de un empleo equívoco del lenguaje ordinario.

3. Sobre la existencia, los sueños y el espacio. *Desde diciembre de 1675 hasta abril del año siguiente Leibniz escribe en París un diario filosófico en el que aventura sus nuevas ideas. El texto que ofrezco es una entrada completa de dicho diario. El afortunado título fue sugerido por Héctor-Neri Castañeda, merced a cuya gentileza he podido utilizar antes de su publicación, el notable comentario que escribió sobre estas líneas. Este brevísimo y denso escrito permite ver por dentro el "taller" de Leibniz y sorprender la operación vivaz, por tanto, también a veces vacilante de un pensamiento que se produce con incomparable concisión. Muchas de*

estas ideas encontrarán una formulación más acabada en Sobre el modo de distinguir *(Sección V, 1). También fue Iván Jagodinski quien editó este escrito juvenil bajo el ampuloso título* Elementos leibnicianos de profunda filosofía sobre la totalidad de las cosas *(Kazan, 1913, con versión al ruso del propio Jagodinski; nuestra paginación marginal sigue la de esta edición).*

4. Que el Ser perfectísimo existe. *Leibniz visitó a Spinoza en La Haya a fines de 1676. En el transcurso de esa entrevista, nada fácilmente reconstruible (ver la obra de G. Friedmann), Leibniz lee este texto, según explica después, para poder discutir con orden. El propósito de Leibniz es recuperar, desde su propia filosofía, la prueba de la existencia de Dios que formuló san Anselmo, que santo Tomás criticó y que Descartes había actualizado aunque, a juicio de Leibniz, insuficientemente (ver* Meditaciones, Discurso de metafísica *y* Advertencias, *al art. 14 y sgts.). Leibniz trata de probar que si un Ser perfectísimo debe contener todas las perfecciones, todas esas perfecciones son compatibles entre sí. Puesto que lo son, prosigue la prueba, ese Ser es inteligible y, por lo tanto, posible. Y como la existencia es una de las perfecciones, ese Ser existe. Esta argumentación presupone que perfecto es lo acabado, lo que no admite progreso; lo cuantitativo, en cambio, admite progreso. La perfección es una cualidad positiva, sin límite ni negación. Tiene que ser simple, puesto que lo compuesto es divisible y este carácter introduce límite y negación. Hay que demostrar que todas las perfecciones son compatibles entre sí, esto es, que pueden coexistir en el mismo sujeto. La argumentación de Leibniz procede* per contrarium *y demuestra que la proposición "A y B son incompatibles" es indemostrable.*

Que Leibniz siguió considerando que esta prueba era viable lo certifica el hecho de que la repitiera a fines de siglo (Grua, 325) e incluso en un texto tardío como la Monadología *(§ 45, Sección X, 6). Este texto tiene excepcional importancia porque revela lo que podríamos llamar el pecado original de la metafísica de Leibniz. En efecto, aunque críticos tenaces y diversos como Kant y B. Russell la han admitido, no han dejado de señalar que su debilidad reside en que es verdadera sólo analíticamente, es decir, que no da información acerca de cuestiones de hecho. Sólo dice que todas las perfecciones divinas (definidas como cierto tipo de cualidad simple) son compatibles, pero no indica en qué consisten esas perfecciones. No muestra en especial la compatibilidad de las perfecciones que muchos autores —entre ellos Leibniz— atribuyen a Dios, por ejemplo, la sabiduría, la bondad y el poder. Señala Parkinson que, por otra parte, los conceptos de estas perfecciones son ciertamente analizables. Hay una dificultad mayor que ya señaló Russell: Leibniz sostiene*

que hay conceptos primitivos de los cuales derivan los demás, y que esos conceptos son positivos. Esto significa que en ellos no hay elemento alguno de limitación o negación; por lo tanto, ninguna proposición que conste solamente de conceptos primitivos puede ser negativa. Pero puesto que todos los conceptos son primitivos o reductibles a primitivos, es difícil ver de qué modo una proposición negativa puede ser verdadera. Por ejemplo, es difícil ver cómo un concepto puede excluir a otro, es decir, cómo puede ser verdadera una proposición universal negativa. Couturat ha mostrado que esto afecta no sólo a la lógica sino a la metafísica de Leibniz. En efecto, sabemos que éste afirma que Dios elige la actual serie del universo entre muchas series posibles (esto es, no contradictorias), aunque no composibles y que de esos mundos Dios elige el mejor. Pero si ninguna proposición negativa puede ser verdadera, entonces no puede ser verdadera ninguna proposición que asevere la incompatibilidad de dos conceptos. Por lo tanto, no puede haber mundos no composibles entre los cuales Dios pueda elegir, de donde se sigue que si Dios crea algo tiene que crear todo lo posible. Ahora bien, esto supondría renovar una vieja herejía a la que Leibniz se opuso siempre con todas sus fuerzas (ver La profesión de fe, *nota 52). Leibniz intentó, es cierto, explicar el origen de lo negativo mediante el concepto de nada y lo ha ilustrado con su aritmética binaria (véase* Ensayos de análisis gramatical. *Sección III, 5). Dios y la nada son el 1 y el 0 de cuya infinita combinación surge el universo. Se ha señalado bien que no se entiende cuál puede ser la diferencia entre Dios solo, por un lado, y, por otro, Dios y la nada. Pero si por nada debe entenderse meramente la privación, entonces la oscuridad del concepto es insuperable. En la versión se ha seguido el texto de la Academia de Berlín. Michel Fichant ha editado otras dos páginas que constituyen algo así como una preparación del texto (ver el "Appendice" a su artículo). No será la menor de las hazañas del Kant precrítico la ruptura de la identidad metafísica entre lo real y lo positivo (ver* Ensayo sobre las magnitudes negativas*).*

5. Todo posible exige existir. *El escrito anterior ha dejado planteado otro problema: ¿por qué existen sólo algunos de los posibles? Dicho de otro modo: ¿por qué las esencias individuales que son "términos puramente positivos" han de ser incompatibles? Una respuesta a ese problema la ofrece la singular teoría contenida en este opúsculo que no tiene título. Bertrand Russell conjeturó que fue escrito hacia 1677. Es la primera formulación explícita y completa del problema de la creación de este mundo. La exposición madura la publicará veinte años después en* Sobre la originación radical de las cosas *(Sección IX, 3). El nudo del problema es el siguiente: para explicar la existencia de este mundo no basta con*

aducir que Dios lo ha elegido, como querían los ockamistas, los cartesianos y Hobbes, entre otros. Es preciso dar dos órdenes de explicaciones: (1) qué razones tuvo Dios para crear un mundo; (2) cuáles fueron las razones para que Dios creara este mundo más bien que otro. Leibniz aún no posee los elementos que le permitan dar cuenta de incompatibilidades en el seno de un reino inteligible puramente positivo. Después dirá que cada individuo incluye en sí mismo su historia, y forma series de posibles: no son "cosas" posibles sino "mundos" posibles los que son incompatibles. Leibniz ha ensayado tempranamente algunas soluciones que podríamos llamar de tipo teológico. La elección de Dios se explica porque "Dios quiere elegir lo más perfecto".

Ahora bien, este escrito procura dar una explicación que no se funda en los atributos de Dios sino en la condición misma de los posibles; podríamos llamarla "explicación metafísica". De todos modos, esta solución enfrenta algunas serias dificultades que han sido enumeradas por John Hostler:

(a) Que un individuo o substancia individual tenga exigencias *parece más inteligible que adjudicar esa exigencia a una "serie de posibles".*

(b) Si los mundos posibles son sólo posibles, ¿cómo poseen una exigencia actual*? Pero si se responde que la exigencia es sólo posible la teoría no explica la existencia del mundo.*

(c) Si entendemos la exigencia por analogía con la fuerza de gravedad, como a veces hace Leibniz (ver GP VII, 304), y explicamos la creación como resultado final de un conflicto entre mundos posibles (ver Grua, 285-6) que se automaximaliza automáticamente, entonces este "mecanismo metafísico" no es compatible con los atributos de Dios (poder, razón, bondad) que Leibniz postula.

Leibniz ha replicado al punto (b) aseverando que es equívoco separar a los posibles de Dios; los posibles tienen una existencia real "en cierta región de las ideas, por así llamarla, a saber, en Dios mismo" (GP VII, 305). Los mundos posibles serían, pues, ideas que existen en el entendimiento divino y su "exigencia de existir" es el reclamo de cada una a ser creada según su grado de perfección. Esta es la interpretación más o menos canónica que el propio Leibniz ha recomendado.

Hostler nota que la explicación metafísica tiene cierta autonomía, aunque habría que entenderla como una descripción metafórica de la elección de Dios. El problema que subsiste es que Leibniz presenta esta teoría como un ejemplo del principio de razón suficiente; sería inadecua-

do explicar la existencia de este mundo diciendo que Dios lo eligió, puesto que preguntamos por las razones que Dios ha tenido para crear un mundo y para crear éste más bien que otro. Leibniz cree estar ofreciendo una respuesta a ambas preguntas. Ahora bien, como explicación de la elección de Dios depende del hecho de que Dios quiere elegir lo más perfecto, y de esto "no se puede dar razón" (Grua, 301). En el caso de que Leibniz hubiera buscado una explicación puramente metafísica su monadología no hubiera sufrido cambio alguno aunque éste no *fuera el mejor de los mundos posibles. Pero ello hubiera conspirado contra la visión de este mundo como "la monarquía más perfecta", el reino de la gracia en el que los ciudadanos del mejor de los mundos posibles están gobernados por un Dios perfecto, de un modo perfecto. Este tipo de preocupaciones teológicas, que se hallan en la base de su filosofía moral, son las que ofrecen una última explicación para la irrupción de la teoría de que "todos los posibles exigen existir", una de las teorías más extrañas y, al mismo tiempo, más necesarias dentro del esquema leibniciano.*

Leibniz ha regresado a Hannover. En París estudió jurisprudencia, teología, metafísica, física, medicina, historia y, especialmente, matemática. Aún no le reconoce actividad a todas las substancias ni se ha desembarazado todavía de la noción de átomo. Belaval ha señalado que muchas tareas difíciles lo aguardan: tomar partido respecto del alma de los animales, desubstancializar el espacio y el tiempo, poner a punto la teoría analítica de la inhesión del predicado en el sujeto y extenderla a las verdades contingentes. Finalmente, profundizar su doctrina de las ideas, de la expresión, de los mundos composibles. Pero ya en este momento es dueño de una metafísica de la fuerza en la que domina el principio de continuidad gracias al cual el cálculo infinitesimal puede expresarla en el dominio de los fenómenos.

REFERENCIAS

— G. W. Leibniz, *Confessio philosophi.* Para las diversas ediciones ver la bibliografía general.
— Y. Belaval, "Leibniz à Paris", en *Leibniz* (Paris, 1968).
— H. N. Castañeda, "Leibniz's Meditation on April 15, 1676 about Existence, Dreams, and Space", en *Leibniz à Paris*, SLS XVIII (Wiesbaden, 1978).
— L. Couturat, *La logique de Leibniz* (Paris, 1901), capítulo VI, § 21.
— M. Dascal, *Leibniz' Logic and Semiotic Papers* (inédito).
— M. Fichant, "L'origine de la négation", *Etudes Philosophiques*, XXVI, 1 (1971): 29 y sgts.
— G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza* (Paris, 1946): 65 y sgts.

— J. Hostler, "Some Remarks on 'omne possibile exigit existere'", SL V, 2 (1973).
— I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 630.
Ibid., "Ensayo sobre las magnitudes negativas", traducción de Eduardo García Belsunce; ver la bibliografía general.
— J. Ortega y Gasset, "Del optimismo en Leibniz", en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (Buenos Aires, 1958).
— G. H. R. Parkinson, *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics* (Oxford, 1965).
— B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (Londres, 1949), §§ 11 y 108, pág. 296.

1

Demostración de las proposiciones primarias (1671-2)

A VII, ii, 479

A mi entender, no hay que aceptar ninguna proposición sin prueba y ninguna palabra sin explicación [1], pero naturalmente, supeditándolo a la demora que admita el tema a investigar.

La explicación de una palabra es su *definición* [2].

La explicación de la proposición es igual a su *demostración* [3].

[1] En *Wilhelm Pacidius* (Sección I, 1), Leibniz ha relatado que "la libertad de someterlo todo a prueba" es algo que aprendió de los modernos. Aparte de esta referencia genérica aquí hay que tener en cuenta, en especial, el tratado *De l'esprit géometrique*, de Pascal. Hoy tenemos abundantes pruebas de que Leibniz conoció ese opúsculo de Pascal durante su estadía en París, por lo tanto, después de escribir la *Demostración*. De todos modos, el texto había sido citado extensamente por Arnauld y Nicole en la cuarta parte de su *Logique*, el más famoso libro de lógica moderna. Leibniz ya se inspira en él cuando escribe su disertación *Nuevo método* en 1667; en esta obra Leibniz considera que las reglas pascalianas son superiores a los preceptos contenidos en el *Discurso del método*, de Descartes, y el *Bosquejo de demostraciones políticas* reitera, dos años después, esa admiración (ver también C 181). El memorable pasaje de Pascal dice: "Este verdadero método, que llevaría las demostraciones a su más elevada excelencia, si ella fuera asequible, consistiría principalmente en estas dos cosas: una, no emplear ningún término cuyo sentido no hayamos explicado antes con claridad; la otra, no adelantar jamás proposición alguna que no hayamos demostrado mediante verdades ya conocidas; es decir, en una palabra, definir todos los términos y probar todas las proposiciones". *Oeuvres complètes* (Paris, 1964); 349. Detalles sobre el modo como Leibniz conoce los escritos de Pascal en París, en J. Mesnard, "Leibniz et les papiers de Pascal", en *Leibniz à Paris* (Wiesbaden, 1978), I, 45 y sgts.

[2] Hobbes, *Leviathan*, 4.

[3] Agregado marginal de Leibniz:

> "La *definición* es una idea significada.
> La *demostración* es un razonamiento significado.
> Un *razonamiento* es una cadena de ideas.
> La *demostración* es una cadena de definiciones".

Sin embargo, hay proposiciones indemostrables, esto es, aquellas que se deben percibir por los sentidos, por ejemplo: el sol brilla [4].

Entre las proposiciones demostrables, unas son de razón, otras de hecho.

Ejemplo de proposición de hecho: la tierra se mueve, que si no me equivoco fui el primero en demostrar, en la *Hipótesis*, al admitir dos proposiciones, una de hecho, pero indemostrable, esto es, que tiene que ser percibida por los sentidos: la tierra es consistente, o sea, tiene cohesión. Otra de razón y que yo demostré: la cohesión de un cuerpo en reposo es nula; de ahí deduje, en general, que todo cuerpo celeste, como el sol, la luna, la tierra, etc., debe poseer un movimiento propio diferente del movimiento de la masa restante y, dadas las circunstancias, en torno de su propio centro [5].

Proposiciones de razón son las que surgen únicamente de las ideas o, lo que es igual, que nacen de un conjunto de definiciones que no deben su origen a los sentidos y que, por tanto, son hipotéticas, necesarias, eternas, como todas las proposiciones abstractas de la geometría, de la aritmética y de la foronomía [6], por ejemplo, el todo es mayor que su parte, nada es sin razón, [las áreas de] los círculos son proporcionales a los cuadrados de sus diámetros, los números impares son las diferencias de los números cuadrados. Todas estas proposiciones son

[4] No queda claro en este pasaje si este conocimiento está exento de palabras y es indemostrable debido a esa circunstancia o, más bien, si es un conocimiento de hecho que últimamente consta de percepciones. Pero Leibniz no cree que haya pensamiento sin algún tipo de signos; debemos inclinarnos, pues, por el segundo miembro de la alternativa. Este tipo de conocimiento será denominado, más adelante, pensamiento "confuso", ver *Meditaciones*.

[5] La *Nueva hipótesis física* (Mainz, 1671), estaba articulada en dos partes, "La teoría del movimiento abstracto" y "La teoría del movimiento concreto". En el segundo párrafo de esta segunda parte dice: "Es necesario que haya algún movimiento, ante todo en el sol y en la tierra. Puesto que las partes de estos globos deben tener coherencia, pues en caso contrario, el impacto en ellos de la partícula más leve los disolvería o perforaría completamente; y puesto que, por otro lado, como un cuerpo en reposo no tiene coherencia —aquí remite a 'La teoría del movimiento abstracto', teorema 20—, hay que suponer en estos globos algún movimiento. Esta es, acaso, la primera y única demostración de la necesidad del movimiento en la tierra", A VI, ii, 223.

[6] La "foronomía" corresponde aproximadamente a aquella parte de la mecánica que hoy se llama "cinemática". Constituye un estudio puramente abstracto del movimiento, que sólo considera dimensiones espaciales y temporales, pero no las propiedades físicas de los cuerpos (D). Es, "la lógica de la física", GM VI, 484.

tales que dependen únicamente de su explicación exacta y distinta, esto es, de las definiciones. Algo semejante vio Aristóteles y también Lulio [7], hombres notables los dos.

Pero algunos piensan que hay axiomas, conocidos por sí 480
mismos, que se deben añadir a las definiciones, en la demostración [8].

Me atrevo a decir que aún no han penetrado con suficiente paciencia espiritual en las profundidades del tema.

En efecto, en lo que respecta a cualquier axioma semejante, aseguro que después de haber establecido sus definiciones puedo obtener que forzosamente los admita hasta un escéptico, por radical que sea [9].

Que el todo es mayor que la parte —Hobbes fue el primero en demostrarlo [10]—, es el fundamento de la ciencia de la cantidad.

Que *nada existe sin razón* (por lo que yo sé), fui el primero en demostrar que es el fundamento de las ciencias del espíritu y del movimiento.

Se ha observado que algunos axiomas aceptados como tales por Euclides, Clavius [11] y otros terminaron por incluirlos en el conjunto de los teoremas, aun cuando se hicieron más difíciles de entender con el cambio.

[7] Ramón Llull o Raimundo Lulio (1235-1315). Leibniz ha reconocido su deuda con Lulio como inspirador de su Característica, esto es, como inventor de un arte mecánico de componer y descomponer conceptos. Al final de su vida Leibniz ha recordado ese entusiasmo de adolescente: "Cuando yo era joven gustaba del arte de Lulio; pero me pareció entrever en él muchos defectos, acerca de los cuales he dicho algo en un pequeño ensayo de escolar titulado *Arte combinatorio*", GP III, 619-20.

[8] Todas las demostraciones, según Leibniz, reposan en dos tipos de principios últimos: las definiciones y las proposiciones idénticas.

[9] Esos axiomas serían postulaciones arbitrarias para un escéptico. Reducidos a definiciones, Leibniz cree que hasta un escéptico tendría que admitirlas.

[10] "Defínase *mayor* como aquella parte igual a otro todo; considérese ahora un todo A y su parte B; puesto que el todo B es igual a sí mismo, y B es una parte de A, se sigue que una parte de A es igual al todo B; por lo tanto, por definición de *mayor*, A es mayor que B, que era lo que había que demostrar", *Sobre el cuerpo (De corpore)*, 8, 25. Esta obra de Hobbes es la que ha inspirado meses atrás la *Nueva hipótesis física* (ver nota 5). A. Hannequin, *La Première Philosophie de Leibniz* (Paris, 1908).

[11] Christoph Clavius (1538-1612), sacerdote jesuita, autor de la reforma del calendario, escribió el *Algebra* (1608) y afamados comentarios a Euclides (ver *Euclides elementa*, dos volúmenes, Roma, 1574). Leibniz conoce a Euclides por Clavius. Recién leerá directamente a Euclides en París, en el invierno de 1674-5, ver R. Taton, "L'initiation de Leibniz à la géometrie", *Leibniz à Paris (1672-1676)* (Wiesbaden, 1978), I, 105.

¿Quién, pregunto, determinará el grado de dificultad, quién establecerá una razón para hacer alto?

Pues ¿cuál es el κριτήριον [criterio] de lo conocido por sí mismo y que no requiere explicación?

Hay cosas más claras que otras, pero nada es absolutamente conocido, excepto cuando se afirma lo mismo de sí mismo o con las mismas o diferentes palabras, pero significando lo mismo, sea por consenso de todos, sea por voluntad expresa del que habla [12].

Y ¿qué responderemos a los escépticos que se burlan de nuestro "conocido por sí mismo" (*per se notum*)?

¿Qué responderemos a los grandes matemáticos y filósofos que a veces se atreven a negar todo aquello que a otros parece claro?

Que el todo es mayor que la parte lo negó Gregorio de San Vicente en lo que respecta al ángulo de contacto, y el Cardenal Pallavicino [13], en lo que atañe al infinito.

Y que nada hay sin razón lo niegan quienes sostienen que la voluntad no está subordinada a esta regla, como todos los defensores de la ciencia media contra los predeterministas [14].

Y sin embargo, al eliminar la absoluta y rigurosa universalidad de estas proposiciones, se ha cuestionado la certeza de todas las proposiciones que ha descubierto el espíritu humano.

[12] Es decir, nada se conoce absolutamente excepto la identidad, sin importar el signo que se emplee ni tampoco si el significado se estipula por convención colectiva o particular.

[13] Gregorius a. S. Vincentio (1584-1687), discípulo de Clavius (ver nota anterior). El texto aludido es *Opus geometricum* (1647), pág. 432. "Angulo de contacto" es el que forma la tangente a una circunferencia. Ecos de los difíciles problemas aquí aludidos y cuyas consecuencias epistemológicas no he visto estudiadas, llegan hasta Hume, *Enquiry*, 12. Unos años antes que Gregorio de San Vicente, había planteado el mismo problema el abate Leonard de Marandé, secretario de Richelieu, en su *Juicio de las acciones humanas (Jugement des actions humaines)*, publicado en París en 1624; ver Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley, 1979), cap. 5. La opinión del jesuita Pietro Sforza Pallavicino (1607-1667) aún no ha sido identificada. En 1705 Leibniz recordará con gusto su temprano conocimiento de este autor, GP VII, 467.

[14] Luis de Molina (1536-1600) sostuvo en su *Concordancia del libre arbitrio con el don de la gracia (Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis)* (Lisboa, 1588), que Dios conoce tres tipos de sucesos, los posibles —y los imposibles— (objeto de una "ciencia de simple inteligencia"), los actuales (objeto de una "ciencia de visión") y los condicionales (objeto de esta "ciencia media"); estos sucesos condicionales tendrán lugar siempre que se actualice la condición de que dependen, pero esa actualización es contingente porque la producen actos libres. Por lo tanto, su ocurrencia no responde a una razón *a priori* que es lo que pide el principio de razón suficiente.

Pero, se dirá, ¿cómo puede ser que las definiciones solas produzcan algo nuevo en el espíritu si no encierran más que lo que había antes pero expresado de otro modo?

Y ¿qué utilidad habrá en descubrir otro teorema si desde mucho antes se sabía todo lo referente a él, salvo las palabras?

Los que objetan así no han comprendido aún los misterios 481
de la ciencia y de las ideas y lo que Platón llamaba reminiscencia[15].

El que aprende aritmética y en ella la tabla de Pitágoras, ¿qué es lo que aprende, pregunto, acaso algo nuevo aparte de las palabras?

Cuando aprendo que dos por dos es cuatro, ¿aprendo algo más que un nombre numérico cuyo uso, al hablar y calcular después, resulta más económico?

Y sin embargo, si no existieran esas palabras o, *en su lugar*, otros *signos* invariables, cualesquiera que fuesen[16], desaparecería toda la utilidad de la aritmética.

Por lo tanto, es absolutamente verdadero que el que sólo aprende cosas de razón, teoremas, definiciones, no aprende sino a usar lo ya conocido.

En efecto, nadie puede calcular, especialmente las grandes cifras, sin nombres o signos numéricos, pues habría que imaginar distintamente en vez del número todas las unidades comprendidas en él. Pero ¿quién podría imaginar distintamente las unidades incluidas en 1.000.000.000.000 a menos de disponer de la edad de Matusalén? Y aunque pudiera llevarlo a cabo, al avanzar se olvidaría de las primeras.

Análogamente nadie podría seguir en su espíritu razonamientos extensos si no hallara ciertos signos, esto es, nombres mediante los cuales se abarcara en forma abreviada gran cantidad de cosas, de modo que fuera posible recorrer rápidamente muchas, lo que sería imposible si después de suprimir los nombres u otros signos de este tipo fuera preciso usar definiciones en vez de palabras definidas.

Y a este tipo de *pensamientos* los suelo llamar *ciegos* y entre los hombres nada es más frecuente o necesario que ellos.

[15] Leibniz se inclina claramente por una concepción innatista del conocimiento. Conocer es desplegar, explicar, explicitar, lo que íntimamente poseemos.

[16] Hobbes ya había subrayado la arbitrariedad de los nombres o de los signos. Leibniz lo sigue, aunque con una restricción decisiva (que la palabra "invariables" apenas sugiere); véase más adelante *Diálogo sobre la conexión*.

Pues cuando se habla de estos temas rara vez se imagina distintamente todas las unidades del número nueve o el modo de generar la hipérbola.

Si alguna vez fuéramos conscientes de haber ordenado las palabras distinta e invariablemente, bastaría con emplear pensamientos ciegos para razonar con distinción [17].

Por eso el análisis simbólico de los autores recientes es tan útil para razonar con rapidez y seguridad, cualquiera sea la objeción que formula Hobbes [18]. Por eso vemos que aquellos que poseen el arte de utilizar invariablemente palabras apropiadas, suelen razonar con exactitud, es decir, suelen ordenar sus pensamientos.

Todo razonamiento y demostración no acrecienta los pensamientos sino que los ordena.

La única utilidad de los teoremas es que expresan abreviadamente muchas cosas.

482 Y como su expresión es abreviada, justo por eso es apta para el uso, pues cuando muchas cosas son expresadas abreviadamente pueden ser simultáneamente comparadas con el pensamiento en forma fácil, recorridas, coordinadas con una finalidad, a saber, resolver problemas y el máximo de los problemas: *obtener la felicidad* [19]. Todos hemos conocido por separado

[17] Poco más adelante Leibniz dará un buen ejemplo de lo que llama "pensamiento ciego". Es pensar como si no se pensara, es decir, irreflexivamente, como cuando pienso en nueve unidades pienso también en siete, pero sin reflexionar en ello. Debe entenderse que estos pensamientos ciegos —que Leibniz también llamará "simbólicos" (ver *Meditaciones*)— tienen un valor epistémico más bajo que los conocimientos claros y, por cierto, que los distintos. Sin embargo, como el hombre está forzado a limitar a ellos gran parte de su actividad mental, Leibniz, a diferencia de Descartes, quiere rescatarlos. Una vez examinados y jerarquizados se los puede manipular mecánicamente, como los números. Por eso en Leibniz es posible —y aún imprescindible— el proyecto de la característica, el que ha de ser ajeno a Descartes, comprometido con una gnoseología que sólo tiene lugar para las ideas claras y distintas en la intuición. Ver *Verdades necesarias y contingentes* (Sección V, 4).

[18] Esta es una de las grandes limitaciones de Hobbes. Critica a la "simbólica" porque muchos creen que es analítica, pero, a su juicio, no es analítica ni sintética. "Es sólo una abreviatura adecuada de los cálculos aritméticos y ni siquiera de cálculos geométricos, pues no contribuye a enseñar ni a aprender geometría, sino a compilar rápida y sucintamente, a la manera de los comentarios usuales, lo que los geómetras ya descubrieron. Incluso aunque el uso de símbolos puede facilitar el discurso acerca de proposiciones que están completamente separadas entre sí. No estoy seguro de que tal discurso simbólico, empleado sin las correspondientes ideas de las cosas, pueda siquiera considerarse útil", *Sobre el cuerpo (De corpore)*, 20.

[19] Se advierte aquí claramente que el análisis simbólico y la combinatoria de Leibniz se han ideado con una finalidad ética, a saber, obtener la felicidad. Sólo después

la totalidad de los elementos que en Euclides, combinados con orden, propuestos con distinción, pensados reflexivamente, han desembocado en los teoremas. Cuando uno termina de leer una demostración de Euclides se asombra de no haber advertido antes algo tan evidente, pues reconoce que todos los elementos eran previamente conocidos y sólo se ha tomado conciencia de su combinación en la demostración. Pero, sin duda, esa combinación tan ordenada en que consiste la luz de todo filosofar no se había presentado al espíritu. Había pensado, pero como si no pensara, es decir, lo había hecho sin reflexión. Pues cuando pienso en nueve unidades, pienso también en siete, pero sin reflexión. Tal como en una masa informe dada se encuentran ya todas las figuras, pero sólo necesitan para aparecer la eliminación de todo lo inútil.

En efecto, y para terminar, como la esencia del espíritu consiste en la acción sobre sí mismo, así también el alma misma de la sabiduría y lo que popularmente se llama juicio, consiste en aquello de "*Dic cur hic*" (dí por qué lo haces), es decir, en la reflexión [20]. Y los más prudentes son, a menudo, los que conocen menos cosas, pero las conocen de manera fácil para descubrir, distinta para juzgar y abreviada para actuar.

Proposición

El todo *cde* es mayor que la parte *de*

Definición: *Mayor* es aquello cuya parte es igual a otro todo.

Escolio: A partir de esta definición se considera, en general, lo mayor y lo menor. En efecto, se propone como congruentes o por lo menos paralelas dos cosas dadas, por ejemplo, *ab y cde*, pues así surge que *cde* es mayor, es decir, en parte igual a *ab*, a saber, *cd* y tiene algo además, *de*.

a b,
c d e

Demostración 483

Aquello cuya parte es igual a otro todo, es mayor *por definición de mayor*.

---

aparecerá, en otros autores, la compulsión a acumular conocimientos sin otra finalidad que la de acrecentar el poder que otorga esa acumulación.

[20] Ver *Wilhelm Pacidius*, nota 4.

Una parte del todo *cde* (a saber *de*) es igual al todo *dē* (a saber, a sí mismo).

Por lo tanto, *cde* es mayor que *de*; el todo es mayor que la parte, que es lo que había que demostrar.

He aquí un ejemplo elegante de proposición primaria, esto es, próxima a las definiciones y proposiciones idénticas, demostrada mediante un único silogismo de la primera figura, cuya premisa mayor es una definición, la menor una proposición idéntica, la conclusión el teorema dado.

Proposición
Nada es sin razón

o sea, todo lo que es tiene razón suficiente.

Definición I. *Razón suficiente* es aquello que, una vez dado, la cosa existe.

Definición II. *Requisito* es aquello que si no es dado, la cosa no existe.

Demostración

Todo lo que existe tiene todos los requisitos.

Pues si uno no es dado, no existe, *por def. 2.*

Dados todos los requisitos la cosa existe.

Pues si no existiera, faltaría algo por lo cual sería menos, a saber, un requisito[21].

Por lo tanto, todos los requisitos son la razón suficiente *por def. 1.*

Por consiguiente, todo lo que existe tiene razón suficiente, que es lo que había que demostrar.

Proposición
La resistencia de un cuerpo en reposo es nula.

Definición 1. *Estar en reposo* es estar en el mismo lugar durante un espacio continuado de tiempo.

Def. 2. *Resistir* es cambiar el movimiento de un cuerpo que choca.

[21] Este paso pareciera una petición de principio pues supone que siempre debe haber una razón para la no ocurrencia de una cosa, enunciado que es obviamente un caso particular del principio que la prueba tiene que probar. Es significativo que Leibniz no indique de qué proposición se sigue ésta, mientras en los demás casos lo señala (D). Ver *Signos y cálculo lógico*, nota 6 (Sección III, 6).

Def. 3. *Chocar* es tender a mover *al que recibe* el choque con la misma velocidad, en la misma dirección. 484

Def. 4. *Tender* es comenzar a moverse.

Demostración

Todo cuerpo que choca tiende a mover al que recibe el choque con la misma velocidad, en la misma dirección *por def. 3.*

Por lo tanto, todo el que recibe el choque tiende a ser movido con la velocidad del cuerpo que choca en la misma dirección.

Por lo tanto, comienza así a ser movido *por def. 4.*

Cualquier movimiento que comienza, prosigue si no hay un conato o comienzo de movimiento en otra dirección.

(Pues no hay razón para el cambio [22].)

Una cosa en reposo no tiene una tendencia hacia otra dirección antes de tenerla merced a un nuevo impulso *por def. 1* [23].

Por lo tanto, una cosa en reposo ahora impulsada, continúa moviéndose con la velocidad del cuerpo que choca, en la misma dirección de éste.

Todo cuerpo que se mueve con la velocidad y en la misma dirección que otro no cambia el movimiento de éste.

(Pues uno ingresa en el lugar que deja el otro. Pero de qué modo toda acción de un cuerpo sobre otro cuerpo, o sea, el cambio de movimiento y de lugar, se produce por el encuentro de muchos cuerpos en un lugar, se deberá demostrar en otra parte mediante las definiciones de cuerpo y de movimiento.)

Por lo tanto, un cuerpo en reposo *por def. 2* no resiste al cuerpo que choca, que es lo que había que demostrar.

Proposición 485

Cuanto más sabio es alguien tanto más poderoso debe ser, en la medida de lo posible.

1. *Sabiduría* es la ciencia de la felicidad.
2. *Poderoso* es, en este contexto, el que es feliz si quiere.
3. *Deber* es lo necesario para el hombre bueno.

[22] También este paso, crucial para la prueba, parece circular, pues el enunciado se basa en el principio de razón suficiente (D).

[23] Este paso no es una aplicación directa de la definición 1 puesto que presupone otras definiciones no mencionadas en esta demostración (D).

4. *Un homore bueno* es el que ama a todos.
5. *Amar* es encontrar placer en la felicidad de otro.
6. *Encontrar placer* es sentir armonía.

Demostración

Sabio es el que posee la ciencia de la felicidad *por def. 1.*
El que posee la ciencia de la felicidad quiere la felicidad.
El poderoso que quiere la felicidad es feliz *por def. 2.*

Aquello en lo que alguien es más sabio es aquello en lo que debe ser más feliz.

Por lo tanto, aquello en lo que alguien es más sabio es aquello en lo que debe ser más poderoso.

Queda por probar: aquello en lo que alguien es más sabio es aquello en lo que debe ser más feliz.

Pues aquello en lo que alguien es más sabio es aquello en lo que entiende más de felicidad.

Por lo tanto, la felicidad lo alegrará más en ese dominio.

Por lo tanto, es más capaz (de felicidad) en ese dominio.

Pero en la medida en que alguien es más capaz de felicidad tanto más feliz debe ser.

Se prueba esto último.

Pues todos deben ser felices en cuanto es posible (*por def. 3, 4, 5 combinadas*), pero más felices en aquellas cosas que son más armoniosas, *por def. 6.* Pero más armonioso es lo que es más posible, si todo lo demás permanece igual.

486 *(Argumentación desde una forma oblicua a otra directa y viceversa* [24]*.)*

Ejemplo: Cristo es Dios. Por tanto, el que recibe a Cristo recibe a Dios.

Definiciones: *Cristo* es aquel que es Cristo.

Dios es aquél que es Dios.

Escolio: Toda (proposición) oblicua se resuelve en una directa añadiendo un relativo. Una parte del pensamiento oblicuo es un pensamiento directo. La composición gramatical misma nace de aquí [25].

[24] Lo que sigue es un añadido hecho por el propio Leibniz después de haber redactado la *Demostración*

[25] La importancia de este tipo de pruebas reside para Leibniz en que exhiben modos posibles de reducir los predicados relacionales a predicados monádicos, lo que muestra que en cierto sentido aquéllos son prescindibles. Oraciones rectas y oblicuas serán el tema de varios escritos en la sección "Lenguaje, pensamiento y realidad".

Demostración, o sea, conexión de definiciones

El que recibe a Cristo, recibe a aquel que es Cristo, *por def. 1.*

Cristo es Dios, *por hipót.*

Por lo tanto, recibe aquel que es Dios, *por primera figura.*

(Argumentando así: Cristo es Dios *por hipótesis*, el que es Cristo es Cristo, por lo tanto, el que es Cristo es Dios. Por lo tanto, si la proposición "el que es Cristo" puede ser sustituida por "el que es Dios", la proposición "el que es Cristo" podrá ser sustituida por "el que es Dios", porque si se añade iguales a iguales, las cosas que quedan son iguales.)

El que recibe al que es Dios recibe a Dios *por def. 2.*

Por lo tanto, el que recibe a Cristo recibe a Dios, que es lo que habrá que demostrar:

el que recibe a Cristo		= def. 1
recibe	a aquel que es Cristo	= hipótesis
	a aquel que es Dios	= def. 2
	a Dios	

que es lo que había que demostrar.

De aquí surge que todo razonamiento consiste en la invariable sustitución de equipolentes en todo o en parte.

Decir *Cristo* es lo mismo que decir aquel que es Cristo.

2

S 32 LA PROFESIÓN DE FE DEL FILÓSOFO
(1673)

El teólogo catequista. Hace poco mantuvimos una conversación más que suficiente sobre la inmortalidad del alma y la necesidad de que alguien gobierne el mundo[1]. Si me sigues ayudando así me facilitarás mucho la tarea de instruirte. Ahora tenemos que tratar el espinoso asunto de *la justicia de Dios*; en efecto, no hay objeción contra la providencia más frecuente o sofística que el desorden de las cosas. Quiero que con la ayuda de la recta razón prepares y, por decirlo así, pulas este problema de modo que cuando yo aporte la luz de las verdades reveladas los espíritus sean alcanzados por el reflejo más puro de sus rayos[2].

El filósofo catecúmeno. Me agrada esta condición, que nos beneficia a ambos. Comienza ya a preguntar.

Teólogo. Vayamos, pues, al nudo del problema: ¿crees que *Dios es justo?*

Filósofo. Realmente lo creo; más aún, lo sé.

T. ¿A quién llamas *Dios*?

F. A la substancia omnisciente y omnipotente[3].

[1] Alusión a los trabajos sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma que Leibniz ha redactado en Mainz, especialmente el escrito alemán *Sobre la omnipotencia* (1671), A VI, i, 537-46.

[2] Parecida invocación en el *Diálogo entre un teólogo y un misósofo* (Sección IV, 1). Sobre el crucial concepto de "recta razón" como "encadenamiento de verdades", ver *Historia y Elogio* (Sección III, 1), la introducción a la sección VII, *Teodicea*, Prefacio. GP VI, 49, y también, 84 y 226, Grua 567, C 496, y K. Bärthlein, "Zur Lehre von der 'recta ratio'", *Kant Studien*, 56, 2 (1966).

[3] La originalidad de Leibniz consiste en tratar de conciliar el poder divino (Hobbes) y su sabiduría (santo Tomás) mediante la bondad, Belaval, EL, 38-9. Contra Bayle dirá, pues, que "la sabiduría de Dios es más fuerte que su amor por los hombres. La bondad debe ser moderada por la sabiduría" (ca. 1706), Grua, 491.

T. ¿Qué es ser *justo*?
F. Justo es el que ama a todos.
T. ¿Y *amar*?
F. Deleitarse en la felicidad de otro.
T. ¿Qué significa *deleitarse*?
F. Sentir la armonía.
T. Finalmente, ¿qué es *armonía*?
F. Similitud en la variedad, esto es, la diversidad compensada por la identidad.
T. Admitida tu definición, parece necesario que *Dios*, si es justo, *ame a todos*[4]. 34
F. Así es, ciertamente.
T. Pero sabes que muchos niegan esto[5].
F. Lo negaron algunos grandes hombres, pero ellos mismos a veces lo afirmaron después de dar otro sentido a las palabras.
T. Acaso después volvamos a esto, ahora ardo en deseos de ver el argumento que vas a emplear.
F. Lo tomaré de las respuestas que ambos hemos admitido. ¿No hemos concedido que Dios es omnisciente?
T. ¿Y qué?
F. Por lo tanto, en nada pensable habrá armonía alguna si El no la piensa continuamente.
T. Sea.
F. Además, *toda felicidad es armónica*, es decir, bella[6].
T. Lo reconozco.
F. Lo voy a probar para que otros no lo nieguen. La felicidad lo es sólo de los espíritus.
T. En efecto, pues nadie es feliz si no sabe que lo es. (Recuerda el verso famoso: "O fortunatus nimium, bona si sua norint!"[7].) El que tiene conciencia de su estado es un espí-

[4] Todas las definiciones precedentes ya han sido formuladas antes de 1673 (para algunas, ver antes la *Demostración*) y constituyen trabajos iniciales de su proyecto de enciclopedia y característica (ver Introducción a la Sección III). La última frase glosa la carta de san Pablo a Timoteo (2, 3-4). Leibniz distingue "almas" como principios de vida (*animae*) de "almas" como principios de reflexión (*mentes*) (B). En lo sucesivo por *mens* se traduce "espíritu".

[5] Alusión probable a san Agustín, a santo Tomás y, ciertamente, a Arnauld.

[6] Sobre la asimilación casi completa que practica Leibniz entre belleza y armonía, ver Y. Belaval, "L'harmonie", en EL, 86-105.

[7] "¡Oh! Demasiado felices si conocen su felicidad", Virgilio, *Georgicas*, II, 458. Leibniz cita, según una edición en que se invierte, como en el texto, la posición de "bona" y "sua". Ver *Teodicea*, § 250; GP VI, 266.

ritu[8]. Por lo tanto, *nadie es feliz sino el que es un espíritu.*

F. Conclusión redonda. Pero la felicidad es indudablemente el estado espiritual más agradable al espíritu y lo único que realmente agrada al espíritu es la armonía.

T. Exactamente, puesto que deleitarse no es más que sentir la armonía, como hace poco convinimos.

F. La felicidad, por lo tanto, ha de consistir en el estado espiritual máximamente armónico. La naturaleza del espíritu consiste en pensar; por tanto, la armonía del espíritu consiste
36 en pensar la armonía; *y la máxima armonía espiritual, es decir, la felicidad, consiste en la concentración de la armonía universal, es decir, de Dios, en el espíritu.*

T. Perfectamente: así, a la vez, se prueba con ello que la felicidad espiritual y la contemplación de Dios son lo mismo.

F. He demostrado, pues, mi afirmación de que *toda felicidad es armónica.*

T. Ahora ha llegado el momento de que concluyas que *Dios ama a todos.*

F. Dalo por hecho. Si toda felicidad es armónica (según hemos demostrado) y Dios conoce toda armonía (por definición de *Dios*) y toda percepción de la armonía es un deleite (por definición de *deleite*), se sigue que toda felicidad es agradable a Dios. Por lo tanto (por definición de *amor* recién expuesta), Dios ama a todos, y, por tanto (según la definición de *justo* dada al comienzo), *Dios es justo.*

T. Casi te diría que lo has demostrado. Y creo firmemente que incluso ninguno de quienes negaron la gracia universal[9]

[8] En una correspondencia anterior a 1673 Leibniz ha reconocido su deuda con Descartes en este punto, A II, i, 111. También deben tenerse en cuenta las diferencias que los separan. Véase el inédito de Leibniz, "Reflexio", que he publicado en *Diálogos* 32 (Puerto Rico, 1978).

[9] Alusión a los calvinistas, ante todo al propio Calvino (*Institutio* II, II, 6) y a su seguidor Teodoro Beza. En 1586 se realizó la reunión de Montbéliard, cuyas actas fueron publicadas al año siguiente por Johannes Valentinus Andreä (1586-1654). Beza respondió en 1588 con una obra editada en dos tomos en Ginebra. A ella se refiere Leibniz en este pasaje. (Para la crítica de Bayle a Beza, ver *Teodicea*, § 238; GP VI, 259.) Es posible que Leibniz haya leído tempranamente las actas del coloquio de Montbéliard y que lo haya impresionado la intolerancia en que transcurrieron los debates (ver noticia preliminar a la Sección I, *Vida de Leibniz*, y Sección VI, 2, *Para una balanza del derecho*, nota 9). También es posible que Leibniz haya conocido la obra de Andreä después de aquellas lecturas casi infantiles, cuando se vincula con los rosacruces. De Quincey (*Writings*, XIII) cuenta que Andreä era "un teólogo alemán que a principios del siglo XVII describió la imaginaria comunidad de la Rosa-Cruz —que otros luego fundaron—, a imitación de lo prefigurado por él", citado por Jorge

se opondría a esto si entendiera las palabras en el sentido en que las has empleado sin apartarte en nada de su uso habitual.

F. Considero que esto es lo que se puede inferir de su propia opinión. Pues, cuando dicen que Dios sólo ama a los elegidos, indican bastante bien que El ha amado a unos más que a otros (pues esto es *elegir*) y, por lo tanto, puesto que no todos podrían ser salvados[10] (según la armonía universal de las cosas que destaca la pintura mediante sombras y las consonancias mediante disonancias), algunos, menos amados, han sido *rechazados*, no ciertamente porque *Dios* lo quiera (pues Dios tampoco quiere la muerte del pecador)[11], sino porque al menos así lo exige la naturaleza de las cosas. Por lo tanto, cuando se dice que Dios ha amado a uno y odiado a otro se quiere decir que lo ha amado menos y que, por lo tanto, lo ha rechazado puesto que no podía elegir a todos. Pues como el bien menor 38
se presenta a veces bajo el aspecto del mal[12], así, en el caso del concurso de dos amores, puede decirse que el amor menor reviste el aspecto del odio, aunque esa expresión sea menos apropiada. Ahora bien, por qué Dios ama a uno más que a otro no es éste el lugar para dar precisiones.

T. Más bien trata de satisfacer, con pareja felicidad, las dificultades específicas que nacen de allí.

F. ¿Cuáles?

Luis Borges, "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius". La utopía de Andreä se halla en *Lesbare und lesenswerthe Bemerkungen über das Land Ukbar in Klein-Asien* (1641).

[10] En 1705 propone esta fórmula: "Dios quiere pura y seriamente que todos sean salvos (véase la carta a Timoteo en la nota 4), que todos disfruten de la gracia; pero no lo quiere con el grado sumo de la voluntad, esto es, para emplear un modo humano de hablar, con tendencia (*conatus*) suma", Grua, 255.

[11] Ver Sección X, 2, *Vindicación*, § 25.

[12] En 1687 este tipo de consideraciones dará origen a la "ley de la continuidad", *Carta sobre un principio general*, GP III, 51-5, y GM VI, 129 y sgts. Acerca de que el bien menor tiene apariencia de mal, ver Sección V, 3, *Discurso de metafísica*, § 3, *Teodicea*, § 8; GP VI, 107, y Sección X, 2, *Vindicación*, § 67. Albert Heinekamp ha mostrado que en escritos juveniles (por ejemplo, en la conversación con Eckhard, GP I, 212 y sgts.) Leibniz afirma una oposición real entre bueno y malo, entre dolor y placer, mientras que en escritos posteriores cobra primacía el principio leibniciano de continuidad, según el cual no hay entre ellos diferencia esencial, sino de grado, y la oposición real es sustituida por la oposición lógica; de este modo, Leibniz queda permanentemente expuesto a confundir privación y negación; ver A. Heinekamp, "Zu den Begriffen realitas, perfectio und bonum metaphysicum", SLS I (1968), pp. 216-7. Este pasaje de *La profesión de fe* muestra que ya en 1673 Leibniz introduce gradaciones entre esos conceptos polares.

T. Escucha las principales. Si Dios se deleita con la felicidad de todos, ¿por qué no ha hecho felices a todos? Si ama a todos, ¿cómo condena a tantos? Si es justo, ¿cómo se muestra tan *poco equitativo* que de una materia *completamente igual*, con el mismo barro hace algunos vasos para el honor y otros para la ignominia?[13] Y ¿cómo puede decirse que no *favorece el pecado* si lo ha admitido o tolerado a sabiendas (puesto que podía eliminarlo del mundo)? Más aún, ¿cómo puede decirse que no es su *autor*[14] si ha creado todo de modo tal que de allí se siguiese el pecado? Y ¿qué ocurre con el *libre arbitrio* una vez afirmada la necesidad de pecar y qué con la *justicia del castigo* una vez eliminado el libre arbitrio[15]? ¿Qué con los premios si sólo han sido distinguidos unos de otros mediante *la gracia*? Finalmente, si *Dios es la última razón de las cosas*[16], ¿qué le imputaremos a los hombres y qué a los demonios?

F. Me abrumas a la vez con el número y el peso de las dificultades.

T. Por lo tanto, tracemos más distinciones. Ante todo, ¿no me concedes que nada es sin razón[17]?

F. Esto lo concedo a tal punto que considero que puede demostrarse que nunca existe cosa alguna a la que no se le pueda (al menos para quien sea omnisciente) asignar una razón suficiente de por qué existe y de por qué es más bien así que de otro modo. El que niega esto destruye la distinción entre

[13] Romanos 9, 21; Sabiduría 15, 7.

[14] Posición calvinista. Según Andreä (ver nota 9), Beza sostiene que "Dios es autor del pecado", A VI, i, 543, y Grua, 308, nota 144.

[15] Después de la polémica de Erasmo y Lutero, tempranamente leída por Leibniz (ver *Vida de Leibniz*, Sección I, 4; *Teodicea*, Prefacio, GP VI, 38, y a Basnage, GP III, 143), ha quedado planteado el problema de que no hay mérito y culpa, recompensa y pena, si no hay libre arbitrio.

[16] Generalmente Leibniz llama a Dios "causa primera" (esto es causa eficiente en el orden progresivo de la creación) y "última razón" (esto es causa final, en el orden regresivo de la explicación). Ver *Advertencias* al art. 13, *in fine*. Como todos los clásicos del siglo diecisiete, Leibniz identifica "causa" y "razón", mejor, supone que la primera es una especie de la segunda. Ver Benson Mates, "Leibniz and the Phaedo", SLS XII (1973). Sobre la raíz de esta asimilación en Descartes, véase E. Pucciarelli, "La causalidad en Descartes", en *Escritos en honor de Descartes* (La Plata, 1938): 193-206.

[17] El "principio de razón" aparece por primera vez en la *Profesión de la naturaleza contra los ateos* de 1668, en A VI, i, 490. Ver O. Saame, *Der Satz vom Grund bei Leibniz*, Mainz, 1961. A la nómina de antecedentes que Saame menciona en su comentario debe añadirse el comienzo de la *Demostración* para los fundamentos de los dos tipos de ciencias.

el ser y el no ser. Todo lo que existe tendrá en cada caso todos los requisitos para existir, pero todos los requisitos para existir tomados a la vez son *la razón suficiente de existir*; por tanto, lo que existe tiene razón suficiente de existir[18].

T. No tengo nada que decir contra esta demostración, mejor, contra esta opinión y, lo que es más, contra esta práctica del género humano. Pues, cuando los hombres perciben algo, especialmente si es algo insólito, preguntan sin excepción: "¿por qué?" (*cur*)[19], es decir, preguntan por la causa, sea eficiente o, si el autor es racional, final. De aquí ha nacido el vocablo "cuidado" (*cura*) y "curiosidad" (*curiositas*), como *inquirir* proviene de *quién* o *cuáles*[20]. Y una vez dada la razón, si tienen ocio o les parece necesario, buscan la razón de la razón hasta que van a dar, si son filósofos, en algo claro que sea *necesario*, esto es, que constituya por sí mismo su razón, o bien, si son gente del vulgo en algo vulgar que ya les resulta familiar y ahí se detienen.

F. Así es en realidad e incluso necesariamente, de otro modo se socavan los fundamentos de las ciencias, pues así como *el todo es mayor que la parte* es el principio de la aritmética y de la geometría, ciencias de la cantidad, así también *nada es sin razón* es el fundamento de la física y de la moral[21], ciencias de la cualidad o, lo que es lo mismo (pues la cualidad no es más que la potencia de actuar y de padecer)[22], ciencias de la acción, obviamente del pensamiento y del movimiento. Y me confesarás que no se puede demostrar un teorema físico y moral, por breve y fácil que sea, si no se asume esta proposición; incluso la prueba de la existencia de Dios se apoya únicamente en ella[23].

[18] Ver *Demostración* y *Signos y cálculo lógico* (Sección III, 6), nota 6.
[19] En otra ocasión, Leibniz llama al principio de razón suficiente "el gran principio del porqué", carta a Hartsoecker (1712), GP III, 530.
[20] Las etimologías que fragua Leibniz son fantasiosas. "Cura" y "curiositas" tienen la misma raíz, pero no sabemos si ambas derivan de "cur". También ignoramos si "quarere" proviene de "quis quaeve" (B). Ver también H. Aarsleff, "The Study and Use of Etymology in Leibniz", SLS, III (Wiesbaden, 1969).
[21] Ver nota 18.
[22] Para la diferencia entre cualidades primarias y secundarias, según el criterio de la distinción, NE II, 8, 9; A VI, vi, 130. Ver también *Meditaciones* y *Sobre el modo de distinguir*.
[23] Ver nota 18. En su *Conversación con Stensen* (1677) se lee: "Digo que la existencia de Dios no se puede demostrar sin este principio, que nada es sin razón", Grua, 268; *Teodicea*, § 44, GP VI, 127.

42 *T*. Por lo tanto, concedes que nada es sin razón.

F. Cómo no concederlo, aunque no veo a qué lleva esta laboriosa confirmación de una proposición tan clara.

T. Espera un momento y verás perfectamente qué enredada cadena de dificultades se anuda allí; por ejemplo, ésta: Judas fue condenado.

F. ¿Quién lo ignora?

T. ¿Lo fue sin razón?

F. No me preguntes lo que yo, como sabes, te acabo de conceder.

T. Y ¿cuál era esa razón?

F. Creo que la disposición en que ha muerto, esto es, el odio a Dios en que ardia al morir, en lo que consiste la naturaleza de la desesperación. Esto es suficiente para condenarse. Pues como en el momento de morir, mientras abandona el cuerpo, el alma no padece nuevas sensaciones externas, se apoya sólo en sus últimos pensamientos; por lo cual, no cambia sino que agrava la disposición en que se hallaba al morir; ahora bien, del odio a Dios, esto es, al Ser felicísimo, se sigue el dolor máximo, pues el *odio* consiste en sufrir por la felicidad de otro (como *amar* es alegrarse por la felicidad del amado), por lo tanto, es el máximo dolor ante la máxima felicidad. El dolor máximo es la miseria, o sea, la condenación[24]. De donde *el que odia a Dios* al morir, *se condena a sí mismo.*

T. Pero, ¿de dónde ha surgido en él el odio a Dios, o sea, el deseo o voluntad de dañar a Dios?

F. Sólo de creer en la malevolencia u odio de Dios hacia él. Pues así como el secreto admirable de la providencia ha establecido que Dios sólo dañe por último a aquellos que le temen
44 servilmente, es decir, a los que tienen la presunción de que serán dañados, así, pues, por el contrario, quien cree firmemente ser elegido o querido por Dios, ése se convierte en elegido (porque ama firmemente a Dios).

T. ¿Por qué creyó que Dios lo quería mal?

F. Porque creía ser rebelde y que Dios era un tirano; creía haber caído sin perdón de Dios; se creía culpable ante un Dios cruel; creía que era desdichado y que Dios era injusto.

T. Podrías decir más concisamente que era, a la vez, *penitente y desesperado*[25]. Pero, ¿de dónde había recibido esa disposición anímica?

[24] "Miseria" y "condenación" son, en este escrito, sinónimos (B).
[25] Mateo 27, 3.

F. Veo que has de preguntar indefinidamente; tuvo en sí la penitencia porque supo quién era, y desesperación por su ignorancia de Dios [26]. Sabía que había pecado, creía que Dios lo castigaría; sabía, puesto que Dios lo había dotado de espíritu, que había pecado, porque eso había ocurrido. Había pecado al traicionar a su maestro porque había podido y querido hacerlo [27]. Que pudiera, Dios se lo concedió. Quiso, porque lo consideró bueno.

T. Pero, ¿por qué consideró bueno lo que era malo? Además, ¿por qué desesperó una vez que hubo descubierto su error?

F. Aquí hay que recurrir a las causas de su opinión, pues la desesperación también es una opinión [28]. Toda opinión tiene dos causas: el temperamento del que opina y la disposición del objeto. No añado otra opinión preexistente porque las opiniones primarias se explican finalmente por el objeto y por la disposición del alma y del cuerpo, el temperamento; es decir, por el estado de las personas y por las circunstancias de la cosa. Por lo cual no puede darse una razón exacta de la opinión falsa en Judas a no ser que no se hayan recorrido hacia atrás y no se hayan expuesto todos los estados de su espíritu, espíritu que no ha sido modificado por los objetos, hasta llegar al temperamento inicial en el nacimiento [29].

T. Aquí te tengo. El pecado proviene de un poder y una 46
voluntad. El poder procede de Dios, la voluntad de la opinión. La opinión proviene, a la vez, del temperamento y del objeto. Pero ambos proceden de Dios, por lo tanto, todos los requisitos

[26] Sobre la ignorancia respecto de Dios, *Teodicea*, Prefacio, GP VI, 28 y 43. Para el problema en Lutero, ver Grua, 506. La desesperación hace que se desdeñe la misericordia de Dios, santo Tomás, *Summa Theol.*, II, IIa., 14, 2.

[27] En el inédito *Du franc arbitre* se lee: "...nunca dejamos de actuar cuando queremos y a la vez podemos". En los NE II, 21, 5, habla del "célebre axioma: del querer y del poder unidos se sigue la acción", A VI, vi, 175. Ver más adelante *Vindicación*, § 27.

[28] ¿Lo son todas las pasiones como creían los estoicos? En mi disertación *Leibniz y el escepticismo* analizo las fluctuantes opiniones de Leibniz sobre este punto.

[29] Implícitamente Leibniz suscribe una forma de innatismo. A comienzos de la década siguiente dirá: "El espíritu no se determina por algo externo sino por sí mismo", Grua, 298. Y más detalladamente. "Se objeta contra nuestra libertad que la razón para querer procede de las cosas externas, a saber: del temperamento del cuerpo y de la impresión del objeto. Respondo: también concurren las disposiciones internas del propio espíritu. Pues en el espíritu existen disposiciones primitivas que no proceden de las cosas externas", *Sobre las disposiciones internas* (1689), Grua, 327. A fines de siglo Leibniz llegará a dominar el concepto de "mónada", punto metafísico totalmente espontáneo. Véase la Sección IX, *Dinámica y Metafísica*.

del pecado proceden de Dios, por lo tanto, Dios es la razón última del pecado y de todo lo demás, también, pues, de la condenación. Ya ves qué es lo que se sigue de aquel teorema de que *nada es sin razón.* En realidad has dicho que todas las cosas que no tienen en sí la razón de su ser, no tienen ser como el pecado y también la condenación, y deben ser reducidas a una razón y a la razón de esa razón hasta que se reduzcan a aquello que es razón de sí mismo, esto es, el ser por sí mismo, o sea Dios, y este razonamiento coincide con la demostración de la existencia de Dios [30].

F. Reconozco que existe la dificultad y me recogeré un poco en mí mismo y tomaré aliento.

T. Bueno, vamos, ¿encontraste finalmente algo, amigo? Pues de pronto tu frente se ha despejado y promete algo alegre y eufórico.

F. Disculpa esta pausa, que espero no haya sido infructuosa. Pues si alguna vez he tenido una certeza es la que estoy experimentando con mi investigación; que si uno se vuelve a Dios o, lo que es lo mismo, se aparta de los sentidos y reconduce la mente a sí mismo, y si uno tiende a la verdad con sentimiento sincero, se abren entonces las tinieblas como bajo un imprevisto golpe de luz y en plena noche, a través de la densa oscuridad, aparece el camino.

T. Estas son las palabras de un iniciado.

F. Tú has de juzgar si yo aporto algo. No puedo negar que Dios es la última razón de las cosas y, por esto, del acto de pecar.

T. Si concedes esto lo has concedido todo.

48 *F.* No te apresures tanto. No puedo, repito, no puedo negar, porque es cierto, que suprimido Dios se suprime la serie [31]

[30] La rehabilitación que ha emprendido Leibniz de la llamada "prueba ontológica" de la existencia de Dios no debe hacer olvidar su notoria preferencia, como en este pasaje, por los argumentos parcialmente racionales, parcialmente empíricos. Ya ha dicho que sin el recurso al principio de razón la existencia de Dios es indemostrable (ver nota 23).

[31] "Serie" es un término importado a la metafísica desde la matemática. No se trata de un orden temporal sino del que Dios concibe. Nótese que si en la serie se cambia un número será posible cambiar la razón de la serie y, por lo tanto, la razón última, es decir, Dios (B). Así se explica la aclaración que ha formulado Leibniz a De Volder: "No digo que la serie sea una sucesión sino que la sucesión es una serie" (1704). GP II, 263. Ver también, más adelante, *Sobre la originación* y *Del destino* (nota 1), donde se emplea el concepto de "kette" ya utilizado en *Sobre la omnipotencia,* A VI, I, 543-5. Belaval, a su vez, muestra que fueron los estoicos los primeros en jugar con

entera de las cosas y que al poner a Dios se pone la serie y las criaturas que fueron o van a ser, las acciones buenas y malas de las criaturas y, por tanto, sus pecados; y, sin embargo, niego que los pecados deriven de la voluntad divina.

T. Por lo tanto, pretendes que los pecados ocurren no porque Dios lo quiera sino porque Dios existe.

F. Diste en la tecla. Es decir, aunque Dios es la razón de los pecados no es el autor de los pecados. Y si es lícito hablar a la manera de la escuela, diré que la última causa física de los pecados, como la de todas las criaturas, está en Dios; la causa moral, en el que peca [32]. Esto querían decir, me parece, los que decían que la substancia de la acción existe por Dios, pero no la malicia de la acción [33]; aunque no pudieron explicar cómo la malicia no se seguía del acto. Habrían hablado con mayor exactitud si hubieran dicho que Dios contribuye al pecado con todo, excepto con la voluntad, y por esto no peca. Por lo tanto, en mi sentir, los pecados no deben ser atribuidos a la *voluntad* sino al *entendimiento* divino o, lo que es lo mismo, a aquellas ideas eternas o naturalezas de las cosas, para que nadie vaya a fantasear que hay dos principios de las cosas y dioses gemelos enemigos [34], uno que es principio del bien y otro principio del mal.

T. Me asombra lo que dices.

F. Haré de modo que reconozcas que es verdad. Daré un ejemplo que hará más clara y aceptable mi exposición. Que tres por tres son nueve, ¿a quién, te ruego, consideramos que

---

las palabras "destino" (*eimarméne*) y "encadenamiento" (*eírmos*), derivando la primera de la segunda, y remite a Cicerón, *De divinatione*, 1, 55, 125, discutido por san Agustín, *La ciudad de Dios*, V, 8. Saame cita, además, a Cicerón, *De natura deorum*, I, 4, 9.

[32] "Dios no es la causa del mal, o sea, del pecado. Esto debe entenderse así: que el mal de ningún modo puede imputarse a la voluntad divina, aunque la realidad *física* no puede, como todos los demás seres, no depender de Dios", *Sobre la libertad* (ca. 1683-6), Grua, 308. Leibniz no alude aquí a los escolásticos medievales sino más bien a quienes imparten enseñanza en las escuelas de su tiempo. En unas notas a Stahl, escritas en la adolescencia, bosqueja esta posición: "*Causa física* es la que influye; *causa moral* es la que tiene intención (*intendit*). Toda causa moral es física, no a la inversa. Me parece, pues, dudoso aquel dicho corriente: Dios influye en el pecado; Dios no tiene intención de pecado, por lo tanto, no es causa moral del pecado" (1664), A VI, i, 27. Véase nota 16.

[33] "...ha de decirse que la substancia en acto del pecado procede de Dios, pero no su deformidad", santo Tomás, *Quaestiones Disputatae, De Potentia*, qu. 3, art. 6, 21.

[34] Se anuncia la crítica al maniqueísmo que aparecerá poco después. Los maniqueos "duplican" superfluamente la divinidad, Grua, 457.

hay que atribuirlo? ¿A la voluntad divina? ¿Juzgaremos que Dios decretó que en un cuadrado la diagonal es inconmensurable con el lado? [35]

T. Opino que no, si somos sensatos: pues, de otro modo, no podríamos entender qué significan los números nueve y tres, ni cuadrado, lado o diagonal; pues esos nombres carecerían de referente en la realidad, como si alguien dijera Blitiri[36] o Vizlipuzli.

F. Por lo tanto, estos teoremas deben atribuirse a la naturaleza de las cosas, es decir, a las ideas de número nueve o de cuadrado y a aquello en que subsisten desde la eternidad las ideas de las cosas, a saber, el entendimiento divino. Es decir, que Dios no ha hecho estas cosas queriéndolas, sino pensándolas, y las pensó existiendo. Pues si Dios no existiera todas las cosas serían simplemente imposibles [37], y el número nueve

[35] Esta crítica al voluntarismo cartesiano, esto es, la atribución de las verdades eternas al decreto libre y revocable de la voluntad divina, aparece a menudo en los escritos juveniles de Leibniz. Por ejemplo: "Me parece completamente inconveniente el famoso dicho: la voluntad divina ha hecho que el triángulo tenga sus tres ángulos iguales a dos rectos o que el círculo sea la figura con mayor capacidad de las que tienen un perímetro igual", carta a Molanus (1677), A II, i, 306. Leibniz alude a la carta de Descartes a Arnauld del 29 de julio de 1648, AT V, 223; antes la ha comentado a Fabri, A II, i, 298; ver Grua, 4, nota 3. El ejemplo del círculo retornará para ilustrar un problema similar en el *Diálogo sobre la conexión* (ver la sección siguiente).

[36] "Blituri" es onomatopeya del sonido de la lira. Se encuentra en Diógenes Laercio 7, 57, en Sexto Empírico, AM VIII, 133, y en Malebranche, *Entretiens sur la Métaphysique*, II, 7 (B). Leibniz, que cita a Clemente de Alejandría (*Teodicea*, DP § 76; GP VI, 95), atribuye el ejemplo a los escolásticos como caso de "nombre sin noción" o de "lo que es nombrable pero no pensable", C 512. Ver, también, *Advertencias*, a los arts. 71, 74.

[37] Imposible, no en el sentido, corriente en Leibniz, de contradictorias o absurdas, sino en el sentido de no posibles. "Sin Dios no sólo no habría ninguna razón de la existencia; y menos aún de tal o cual existencia de las cosas", *Teodicea*, § 187; GP VI, 228. Ver, más adelante, *De la felicidad*. Belaval resume bien la doctrina de Leibniz en este punto: "Dios no ha creado las ideas que subsisten eternamente en su entendimiento: debido a su existencia eterna, pues, esas ideas están en él eternamente. La voluntad divina sólo interviene para crear, es decir, para producir ciertas cosas exteriores a ella, cuya idea posee. También interviene para considerar las diversas propiedades de la esencia. Aquí se anuncia el tema que después Leibniz desarrollará, de la visión beatífica que debe unir dos características aparentemente contradictorias, la eternidad de la intuición y el progreso al infinito (sin el cual, por definición, le faltaría la beatitud al infinito) de la visión renovada. Por otra parte, como Dios no ha creado las verdades eternas, éstas son comunes a su entendimiento y al nuestro: de ello resulta que los principios de la justicia deben ser los mismos en el Cielo y en la Tierra", comentario citado, nota 45. En otras ocasiones Leibniz va más lejos y considera que la razón de las cosas no depende absolutamente de la existencia de Dios. Así cuando supone que si Dios no existiera y fuera posible que siguiéramos exis-

y el cuadrado seguirían la suerte general. Ves, por lo tanto, que hay cosas de las cuales Dios es causa no por su *voluntad* sino por su *existencia*.

T. Lo veo, mas espero con ansia y admiración saber qué matices son necesarios para comprender los pecados.

F. Advertirás que aquí no he dado un rodeo inútil. Pues lo mismo que no se debe a la voluntad sino a la existencia de Dios que tres por tres sean nueve, así debe imputarse a lo mismo que la proporción entre tres y nueve es la que hay entre cuatro y doce. Pues toda razón, proporción, analogía, proporcionalidad [38], no deriva de la voluntad sino de la naturaleza de Dios o, lo que es lo mismo, de la idea de las cosas.

T. ¿Qué concluir entonces?

F. Si esto ocurre con la razón o proporcionalidad, también ha de ocurrir, por tanto, con la *armonía* y la *discordancia*. Pues consisten en *la razón entre la identidad y la diversidad*, ya que la armonía es la unidad en la multiplicidad [39], y es máxima en la mayor multiplicidad; y en especial, cuando algunos elementos aparentemente desordenados son súbitamente reducidos mediante cierta razón admirable al sumo orden.

T. Por fin veo adónde quieres ir. Esto es, los pecados ocu- 52
rren porque así lo comporta la armonía universal de las cosas que distingue la luz de las tinieblas [40]. Pero la armonía universal no existe por voluntad de Dios sino por su entendimiento o idea, o sea, por la naturaleza de las cosas. A los pecados hay que ponerlos a cuenta de la armonía universal y, por consiguiente, no derivan de la voluntad sino de la existencia de Dios.

F. Lo adivinaste. Pues ocurre con las cosas así ordenadas que si los pecados se hubieran suprimido sería completamente diferente la serie de todas las cosas futuras. Si se suprime o cambia la serie de las cosas también se suprimirá y cambiará la razón última de las cosas, esto es, Dios. Pues que de una mis-

---

tiendo, no dejaríamos por eso de ser capaces de alcanzar la verdad, *Advertencias*, al art. 13 (Sección VIII, 1).

[38] En la época de Leibniz se llamaba "proporción" a la comparación entre dos cantidades y "proporcionalidad" a la relación entre dos o más proporciones, especialmente en la aritmética, la geometría y la música. Leibniz emplea "proporción" para comparar los dos tipos de conocimiento necesario y contingente, en *Origen de las verdades contingentes* (ca. 1690), C 1.

[39] Véase la nota 6.

[40] Se trata de una idea de origen estoico que ya se halla en Cleantes, *Stoicorum veterum fragmenta* (ed. von Arnim, Leipzig, 1905), I, 121 Nº 537.

ma razón, y, precisamente, de una razón suficiente e íntegra como es Dios para el universo, se sigan consecuencias opuestas, o sea que de lo mismo se siga lo diverso, es tan imposible como que lo mismo difiera de sí. Pues si añades lo mismo y restas lo mismo queda lo mismo [41]. En efecto ¿qué otra cosa es el razonamiento sino una suma y resta de nociones? [42]. Pero si alguien todavía se resistiera dispongo de una demostración que ha de superar su terquedad. En efecto sea Dios A. Sea B esta serie de las cosas. Ahora bien, si Dios es la razón suficiente de las
54 cosas o sea el ser por sí y la causa primera, se seguiría que afirmado Dios existiría esta serie de las cosas, de lo contrario Dios no sería la razón suficiente y habría que añadir algún otro requisito independiente de Dios para lograr que *esta* serie de las cosas existiera. De donde se seguirían muchos principios de las cosas, según la opinión de los maniqueos y, o bien habría muchos dioses, o bien Dios no sería el único ser por sí, la causa primera, posibilidades ambas que supongo falsas. Por tanto debe juzgarse que una vez puesto Dios se sigue esta serie de las cosas y por eso es verdadera esta proposición: *si A es, también será B.* Ahora bien, sabemos por las reglas lógicas del silogismo hipotético que es válida la conversión por contraposición y de ahí puede inferirse que *si B no es, tampoco será A* [43]. Se seguirá, pues, que si se suprime o cambia esta serie de las cosas, esto es, la que incluye los pecados, Dios será suprimido o cambiado, que era lo que había que demostrar. Por consiguiente, los pecados que están incluidos en esta serie se deben a las ideas mismas de las cosas, esto es, a la existencia de Dios: puesta esta serie se los pone, suprimida esta serie se los suprime.

[41] Ver *Demostración.*

[42] "Razonar es, pues, sumar y restar", Hobbes, *De corpore*, I, I, 2. *Leviathan*, 5. Leibniz ha hecho suya esta equivalencia entre pensar y calcular desde la *Disertación sobre el arte combinatorio* (1666), A VI, i, 194. Tönnies vio en este pasaje de la *Disertación* la prueba de que Leibniz había tomado de Hobbes la idea del cálculo lógico. Couturat ha probado concluyentemente que Leibniz maneja entonces una lógica sólo moderadamente nominalista. LLL, Apéndice II.

[43] El silogismo hipotético o condicional opera según dos reglas: (1) Si el antecedente es verdadero también el consecuente es verdadero; (2) Si el consecuente no es verdadero tampoco el antecedente será verdadero. Leibniz tiene en vista la segunda regla; muy a menudo emplea la conversión del silogismo mediante la contraposición, C 91, 254, 370 y 422; A VI, i, 122, 187, 196. El empleo de la contraposición en este pasaje puede haberle sido sugerido, Belaval lo cree así, por el *De fato* de Cicerón, obra que inspira, sin duda, los pasajes posteriores de *La profesión de fe* sobre el sofisma perezoso. Ese mismo comentarista cree que el empleo de proposiciones negativas parece preparar la prueba de que Dios quiere la no existencia de los pecados.

T. Considero que esta demostración, lo mismo que la demostración de la existencia de Dios, es invulnerable y ningún mortal podría atacarla con razones. Pero mira si de esto no se siguen dos consecuencias: por una parte que también *todas las cosas restantes*, tanto las buenas como los pecados, *deben adscribirse no a la voluntad de Dios sino a su naturaleza*, o, lo que es lo mismo, a la armonía de las cosas. Por otra parte se sigue que *los pecados son necesarios.*

F. Me ocuparé de responder *a la primera objeción* para que la segunda caiga después por sí sola. Digo, pues *¿por qué Dios quiere las cosas?* No está en causa su voluntad (pues nadie quiere porque quiere sino porque cree que la cosa lo merece) sino la naturaleza de las cosas mismas, obviamente la que está contenida en las mismas ideas de las cosas o sea en la esencia de Dios. Pero *¿por qué hace Dios las cosas?* Por dos 56
causas (como también las hay siempre en los actos de los demás espíritus), a saber, porque lo quiere y porque lo puede. Pero los pecados no se cuentan entre las cosas que Dios quiere o hace, esto es, no los considera buenos porque los examine uno a uno, a saber, por sí. Pertenecen, en cambio, a aquellas cosas que Dios ve que intervienen como una consecuencia en la totalidad de la mejor armonía de las cosas que ha elegido. Y como en la serie total de la armonía la existencia de los pecados es compensada con bienes mayores, debido a esto los tolera o admite aunque los hubiera eliminado siempre que en absoluto hubiera podido hacerlo, o sea que hubiera podido elegir otra serie mejor sin los pecados mismos. Pero debe decirse que no permite sino que quiere toda la serie y también los pecados, no en cuanto considerados distintamente en sí mismos sino confundidos en toda la serie. Pues la armonía universal, la única cuya existencia deleita de un modo absoluto a Dios, es un sentimiento no de las partes sino de la totalidad de la serie; todo lo demás, con excepción de los pecados, deleita a Dios considerando también cada parte en particular. Pero la serie universal no le produciría un deleite mayor si los pecados no estuvieran en ella; incluso le gustaría menos porque esta misma armonía del todo se hace deleitable merced a las disonancias intercaladas en ella y compensadas por una admirable razón.

T. Me agradan mucho tus principios pues mediante ellos muestras que *Dios* es la *razón* de todas las existencias, pero debe ser llamado *autor* de las que son buenas consideradas en sí mismas. Ahora bien, volviendo sin embargo a *la otra obje-*

ción, mira si no se sigue que *los pecados son necesarios.* Pues como la existencia de Dios es necesaria y los pecados son consecuencia de la existencia de Dios, esto es, de las ideas de las cosas, también los pecados serán necesarios. Pues lo que se sigue de lo necesario es necesario.

58 *F.* Con este mismo argumento concluirías que todo es necesario, incluso lo que yo digo y tú oyes, pues también esto está comprendido en la serie de las cosas, e igualmente suprimirías la contingencia de la naturaleza de las cosas contra el modo de hablar transmitido por todo el género humano.

T. ¿Qué ocurriría realmente si algún estoico, defensor de la fatalidad, te lo concediera?

F. No se debe conceder pues va contra el uso de las palabras, aunque se lo podría suavizar si se ofrece una explicación en el sentido en que Cristo dijo que es "*inevitable* (o sea 'necesario') *que ocurran escándalos*". Pero sin duda los escándalos son pecados. Pues, ¡ay de aquel por quien lleguen![44] Por lo tanto si los escándalos fueran necesarios también lo será aquel "¡ay!" o sea que la condenación será necesaria: pero en el lenguaje común debemos abstenernos de sacar estas consecuencias. Pues no está en nuestro arbitrio forzar el uso de las palabras en todo lo referente a la vida, para que no se sigan de allí consecuencias que sean oídas con desagrado y escándalo, que desconcierten a los hombres no familiarizados con significados menos usuales.

T. Pero ¿qué responderás a la objeción?

F. ¿Qué? Unicamente que toda su dificultad ha surgido de adjudicar un significado tortuoso a las palabras. De aquí el laberinto[45] sin salida, de aquí la calamidad de nuestro dominio porque las lenguas de todos los pueblos, debido a un sofisma universal, han deformado en diversos sentidos las palabras "necesidad", "posibilidad", igualmente también "imposibilidad", "voluntad", "autor" y otras de este tipo. No consideres que a

[44] "Pues es fatal que ocurran escándalos", Mateo 18, 7. "Es imposible que no ocurran escándalos, sin embargo, ¡ay de aquél por quien vengan!", Lucas 17, 1. Leibniz emplea la fórmula "oportet scandala evenire" que parece calcada sobre la de Mateo: "necesse est enim ut veniant scandala". La diferencia es mínima y Leibniz la salva en otro texto: "Cuando se dice 'oportet', es decir, 'necesse est'...", *Sobre la libertad* (ca. 1677), Grua, 273. También en carta a Smith, Grua, 888; ver *Vindicación*, § 39.

[45] Dos son los laberintos en que, a juicio de Leibniz, el hombre se pierde: uno es el de la composición del continuo mediante indivisibles, el otro es el de la relación entre lo libre y lo necesario. El primero preocupa a los filósofos, el segundo al género humano, *Teodicea*, Prefacio, GP VI, 29; Discurso preliminar, § 25, GP VI, 65.

mi vez digo esto para tergiversarlas. Te daré una señal evidente: en toda esta explicación creo que únicamente has de omitir esas palabras (pues, aunque estuvieran prohibidas por decreto, los hombres también podrían expresar sin ellas los contenidos del alma). Cada vez que lo precises sustitúyelas por sus significados, esto es, por sus definiciones, y te apuesto lo
que quieras a que, mediante una especie de exorcismo ininte- 60
rrumpido y casi como si llevaras una antorcha, desaparecerán todas las tinieblas, todos los espectros, y han de desvanecerse en tenues vapores los espantajos de las dificultades. Aquí tienes *un secreto no vulgar* y una receta para curar los errores, abusos y escándalos, que no te daría ni Valerius Cordus, ni Zwelfer ni ningún otro autor de prescripciones farmacéuticas. Urbanus Regius escribió cierta vez *sobre las fórmulas para hablar con cautela*[46]. Has de saber que casi todos los preceptos de este arte están contenidos en este único artificio.

T. ¿Puede resolverse una cuestión tan grave con tan poco trabajo?

F. Piensa que soy un oráculo. Hay palabras que a menudo nos molestan, atormentan, muerden, irritan, enfurecen. Si yo te dijera: "Señor, a sabiendas afirmas en perjuicio de mí algo que sabes que no es así" no creo que te indignarías mucho, sino que has de pasar por alto sin dificultad esta licencia que se tomó el que hablaba. Pero si yo gritara que mientes (por más que *mentir* sólo sea decir a sabiendas una falsedad perjudicial o injusta), ¡Dios mío, qué tempestad provocaría! Lo mismo ocurre si uno dice: los pecados son necesarios, Dios es la causa del pecado, Dios quiere que algunos se condenen, fue imposible que Judas se salvara y ciertamente irá al infierno. Sustituye esos modos de decir por éstos: puesto que *Dios* es la *última razón de las cosas* o sea la razón suficiente del universo, pero puesto que de la razón del universo entendida como algo supremamente racional se sigue lo que concuerda con la suprema belleza o sea con la armonía universal, pues toda la armonía universal es suprema; pero como corresponde a la armonía más

[46] Valerius Cordus, seudónimo de Eberwein (1515-1544), médico y botánico. Leibniz conoce su *Dispensatorium pharmacorum,* C 453. Johannes Zwelfer (1618-1668) trabajó como médico y farmacéutico en Viena. Autor de *Pharmacopeia regia* de 1653, objetada por L. Schroecker en 1673. Urbanus Regius o Rhegius (1489-1541) escribió un centenar de obras, entre ellas, una en que recogió, a instancias del Príncipe Ernst von Braunschweig, las frases duras, que sólo sirven para sembrar la división, y las exactas, apropiadas a la piedad y la concordia (B).

exquisita que la más desafinada discordancia sea inesperadamente sometida al orden, que las sombras den relieve a la pintura, que la armonía debida a las disonancias equilibre sus
62 disonancias en consonancia (como de dos números impares surge uno par) y puesto que los pecados (cosa que debe advertirse) reclaman ser castigados [47], de esto se sigue que una vez puesto Dios existen los pecados y los castigos de los pecados. Pero que esto ocurra necesariamente, que Dios lo quiera, que Dios sea su autor, es una manera de hablar imprudente, inoportuna, falsa, respectivamente del que habla, del que escucha, del que comprende.

T. Creo que has puesto al descubierto el admirable secreto para salir de tantas dificultades y no estás obligado a seguir adelante. Pero, si puedes, realiza con las palabras que has conservado lo que mostraste con las que has eliminado.

F. Lo que mostraría si estuviera a mi alcance hacer que los hombres no emplearan las palabras de otro modo que para honrar a Dios y a su propia tranquilidad.

T. Pero inténtalo.

F. Lo intentaré, pero con la condición de que lo que yo diga respecto de la explicación de términos que, como mostré, son absolutamente prescindibles, sea considerado de algún modo por contrato, como superfluo y en modo alguno como obligatorio o capcioso.

T. Acepto tu condición.

F. Llamaré pues *necesario* a aquello cuyo opuesto implica contradicción, es decir, lo que no se puede entender claramente. Por ejemplo es necesario que tres por tres sea nueve, pero no es necesario que yo hable o peque. Yo puedo, pues, entender que soy *yo* sin entender que soy *el que habla*, pero entender un tres por tres que no sea nueve es hallarse ante un tres por tres que no es tres por tres; lo que implica contradicción, y la misma *numeración* lo muestra, esto es la reducción de los dos térmi-
64 nos a la definición, a saber, a unidades. Son *contingentes* las cosas que no son necesarias [48]. *Posibles* las que no es necesario que no sean. *Imposibles* las que no son posibles. O más brevemente, es *posible* lo que puede ser entendido, o sea (para no

[47] Esta idea reaparecerá en los escritos de la madurez y vejez. *De la felicidad*, Grua, 588; *Nuevo sistema*, § 5 y *Monadología*, § 89.

[48] Esta definición se remonta a Aristóteles, *Primeros analíticos*, I, 13, 32 a 18-20. Sobre la terminología leibniciana, véanse los trabajos de Funke y Schepers, citados en la bibliografía.

poner la palabra *puede* en la definición de lo posible) lo que entiende claramente el que presta atención. *Imposible* es lo que no es posible. *Necesario* aquello cuyo opuesto es imposible. *Contingente* aquello cuyo opuesto es posible. *Querer* es deleitarse en la existencia de algo. *No querer* es dolerse de la existencia de algo o no deleitarse por su existencia. *Permitir* es ni querer ni no querer y, sin embargo, saber. Ser *autor* es ser por propia voluntad la razón de otra razón. Así establecido esto, me atrevería a afirmar que por más que se torturen las consecuencias nadie podrá extraer algo poco honroso de la justicia divina.

T. ¿Qué respondes pues a aquel argumento antes propuesto? la existencia de Dios es necesaria, de ella se siguen los pecados incluidos en la serie de las cosas, lo que se sigue de lo necesario también es necesario. Por lo tanto los pecados son necesarios.

F. Respondo: es falso que todo lo que se sigue del ser por sí necesario, sea por sí necesario. De las proposiciones verdaderas nos consta que se sigue sólo lo verdadero; pero, puesto que de proposiciones puramente universales se puede seguir lo particular como en Darapti, Felapton[49], ¿por qué de lo necesario por sí no se sigue lo contingente o lo hipotéticamente necesario? Pero obtendré esta conclusión a partir de la noción misma de lo necesario. Pues he definido lo *necesario* como aquello cuyo contrario no se puede entender; por lo tanto la necesidad y la imposibilidad de las cosas se deben buscar no fuera de ellas mismas sino en sus propias ideas y hay que examinar si no pueden ser entendidas o, mejor aún, si implican contradic- 66
ción; pues en este lugar llamamos *necesario* sólo a aquello que es necesario *por sí mismo*, esto es, a lo que tiene dentro de sí la

[49] Según Darapti las premisas son universales y afirmativas y la conclusión es particular y afirmativa.

dA Todos los cuerpos son substancias
rA Todos los cuerpos también son cosas
ptI Algunas cosas son substancias.

Según Felapton la premisa mayor es general y negativa, la menor es general y afirmativa, la conclusión es particular y negativa.

fE Ningún ateo es grato a Dios
lA Todos los ateos son hombres
ptOn Algunos hombres no son gratos a Dios.

Leibniz aclara gráficamente estos dos silogismos en *Sobre la comprobación de la forma lógica*, C 296. Ver *Sobre el arte combinatorio*, A VI, i, 182. Couturat ha mostrado que Leibniz se equivocaba al creer que de premisas universales se puede deducir una conclusión particular y de dos premisas afirmativas una conclusión negativa.

razón de su existencia y de su verdad, como por ejemplo las verdades de la geometría. De las cosas existentes sólo existe Dios, todo lo que se sigue una vez supuesta esta serie de las cosas, a saber la armonía de las cosas, o sea la existencia de Dios, *es por sí contingente*, y es necesario sólo hipotéticamente[50], aunque nada sea fortuito puesto que todo fluye del destino, esto es, de cierta razón de la providencia. Por lo tanto si la esencia de la cosa sólo se puede concebir clara y distintamente (por ejemplo *la especie de los animales que poseen un número impar de patas*, también *el animal inmortal*) ya debe tenérsela por posible pero su idea contraria no será necesaria; acaso ella sea adversa a la armonía de las cosas existentes y a la existencia de Dios, por lo tanto nunca habrá de tener lugar en el mundo sino que seguirá siendo imposible por accidente. Por lo cual se equivocan los que declaran absolutamente imposible (es decir por sí) lo que no fue, ni es, ni será.

T. Pero ¿no es que todo lo que será, ha de ser absolutamente necesario, así como todo lo que fue, ha sido necesario y lo que es, es necesario?

F. No, lo que dices es falso, a no ser que se entienda que es reduplicativo[51] y que contiene cierta elipsis con la que se

[50] La necesidad hipotética es la que se sigue de una premisa o hipótesis, no la que se sigue de sí misma. Grua, 270. La expresión "necesidad hipotética", opuesta a "necesidad absoluta", se encuentra en Teodoro Beza, ver la nota 9. Santo Tomás ya distingue entre "necesidad absoluta" y "necesidad condicional o supositiva", *Summa Theol.*, I, 19, 8 ad 1 et 3. Otros nombres de Leibniz para los dos tipos de necesidad: "absoluta" equivale a "lógica", "metafísica", "matemática", "geométrica"; "hipotética" equivale a "moral", "física", etc.

[51] Es reduplicativa la proposición que consta de signos reduplicantes como "en tanto", "en cuanto", "en la medida en que" (*in quantum, quatenus, prout, qua ratione*). Se llama reduplicación a aquella parte de la proposición que tiene antepuesta la partícula reduplicativa, por ejemplo, "en cuanto animal", J. Jungius, *Logica Hamburgensis* (reimp. 1957), capítulo XI, citado por I. Angelelli, "En torno a la interpretación de *Analíticos Primeros*, I, 38", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, V, 1 (marzo 1979); ver, también, el interesante texto de Pedro Fonseca en *Institutionum Dialecticarum libri octo*, III, 22 (Lugduni, 1597), citado por M. Mugnai, "Bemerkungen zu Leibniz's Theorie der Relationen", SL 10, 1 (1978): 18. La reduplicación, señala Belaval, puede referirse al sujeto ("Una ley en cuanto ley difiere de una regla de sabiduría") o al predicado ("Los príncipes electores eligen al emperador en cuanto emperador"), C. A. Crucius, *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis* (1747). Los complicados problemas que derivan a las diversas caracterizaciones propuestas por Leibniz de sustitutividad, identidad y reduplicación han atraído recientemente a muchos estudiosos. Para el estado actual del problema, véase Hans Burkhardt, "Anmerkungen zur Logik, Ontologie und Semantik bei Leibniz", SL VI (1974).

han familiarizado los hombres para no decir dos veces lo mismo. Pues el sentido es éste: todo lo que es, es necesario, *si es que es*; que sea, esto es (sustituyendo *necesario* por su definición) todo lo que va a ser *si es que va a ser*, no puede entenderse que no va a ser. Si se omite la reduplicación, la proposición es falsa. Pues puede entenderse que lo que va a ser, sin embargo, no sea. Y puede entenderse, empero, que fue lo que no
fue. Esto mismo es propio del poeta elegante que imagina co- 68
sas posibles aunque falsas. El *Argenis* de Barclay[52] es posible, o sea, es imaginable clara y distintamente, aunque sea cierto que nunca ha vivido ni creo que vaya a vivir, a no ser que uno adhiera a esta herejía: la de convencerse de que en el transcurso infinito de los tiempos que quedan por venir alguna vez han de existir todos los posibles, y de que no puede imaginarse fábula alguna que aun en pequeña medida no haya de existir alguna vez en el mundo[53]. Aunque concedamos esto, sigue en pie que el argénida no ha sido imposible, aunque nunca existió. Los que opinan de otro modo deben suprimir la distinción de lo posible y lo verdadero, de lo necesario y lo contingente, y una vez deformado el significado de las palabras, oponerse al uso del género humano. Por lo tanto los pecados y condenas y las restantes series de cosas contingentes no son necesarias aunque sean consecuencia de una cosa necesaria, esto es, la existencia de Dios o armonía de las cosas; ni por tanto lo que nunca ocurrirá ni ocurrió o lo que no puede entenderse que concuerde con la armonía de las cosas, sencillamente no se puede entender, o sea, es imposible. Por donde sabemos que no es imposible (esto es, que no hay repugnancia en los términos) que Judas se haya salvado, aunque sea verdadero, sea cierto, haya estado previsto, sea necesario por accidente, esto es, se sigue de la armonía de las cosas, que nunca se ha de salvar.

[52] John Barclay (1582-1621). La novela alegórica *Argenis* es su obra más famosa e inspiró a Fénelon su *Télémaque*. Leibniz releía esta novela en su lecho de muerte, Guhrauer, *G. W. Leibniz, Eine Biographie*, II, 330 (B).

[53] Alusión a Descartes, quien en *Los principios de la filosofía*, III, 47, conjeturó que la materia asumiría sucesivamente todas las formas de que es capaz. Ya a fines de 1676 Leibniz le escribía a Fabri: "...que la materia reciba sucesivamente todas las formas, o lo que es lo mismo, que alguna vez existan todos los posibles, de donde se seguiría que no podemos imaginar nada de modo tan extravagante y maravilloso que no exista alguna vez en el mundo", A II, i, 299. Esa "herejía" excluye la finalidad de la creación, carta a Philippi (1680), GP IV, 283. Así se renueva un viejo error; *Discurso de metafísica*, § 20 y *Vindicación*, § 22 .

T. Este hábito se ha deslizado y difundido en todos los pueblos y lenguas, debido a un equívoco universal, de modo que recibe el nombre de "necesario" aquello que nos consta que es, fue y será, y de "imposible" lo contrario[54].

F. Pero esto sucede debido a que se suprime la reduplicación, en la cual, según mostré, cuando debe decirse dos veces lo mismo, ocurre que todo el mundo se siente inclinado a omitirla por el aburrimiento que produce la repetición.

T. Acaso haya pues que buscar la razón verdadera y la verdadera solución en aquel sofisma perezoso (λόγουαργοῦ lógu argú)[55], famoso en todos los lugares de la tierra, que tra-
70 taron torpemente de elaborar los filósofos de la antigüedad y ahora quieren exhumar los mahometanos mediante una creencia que es beneficiosa para sus jefes en medio de los peligros de la guerra y de la peste: es inútil resistir, nada hay que hacer pues lo fatal no se evita, ni el que se preocupa puede obtener lo que el cielo le niega, ni el perezoso impedir lo que el cielo le regala.

F. Dices bien, pues este argumento tan temible y de tanta eficacia en los espíritus es un sofisma que descansa en aquella afectada supresión del carácter hipotético de la causa o del carácter hipotético de los fundamentos de la propia existencia. Es verdad que todo lo que ha de ocurrir, *efectivamente* ocurrirá, pero no *necesariamente*, con necesidad absoluta, es decir *obres o no obres*. Pues el efecto no es necesario sino a partir de la hipótesis de la causa.

T. A los que deliran tan peligrosamente suelo increparlos así: si está escrito que no evitarás el mal, insensato, también acaso tu locura es fatídica, como para que no te preocupes por evitarla; a nadie le ha sido decretado el fin sin los medios, esto es, la diligencia y las ocasiones; hay que confiar sólo en la diligencia y aprovechar las ocasiones únicamente cuando se presentan. Pero has de decir que es cierto sin embargo que lo que Dios prevé, esto es, todo lo que va a ser, será. Admito que ocurre pero no sin los medios y casi nunca sin tu intervención pues rara

[54] Aquí se esboza la distinción que Leibniz trazará ulteriormente entre lo que ocurre "ciertamente" y "necesariamente", *Discurso de metafísica*, § 13 y *Teodicea*, § 36, GP VI, 123. Ver nota 50.

[55] *Discurso de metafísica*, § 4 y *Vindicación*, § 106. La idea de que toda actividad del hombre es inútil porque todo ocurre como debe ocurrir fue llamada *argós lógos* por Crisipo, *Stoicorum veterum fragmenta* (ed. von Arnim), II, 277, Nº 956; Cicerón, *De fato*, XII.

vez la fortuna se impone al que duerme; las leyes han sido escritas ante todo para los que velan. Por lo tanto puesto que no te consta si el decreto te es favorable o adverso, obra en consecuencia como si te fuera favorable o, mejor aún, cuando al actuar no puedas orientarte hacia algo que desconoces actúa como si no hubiese decreto alguno. Por lo cual si hicieras lo que te corresponde, no te será perjudicial ante Dios lo que haya ocurrido
fatídicamente, esto es, según la armonía de las cosas. Toda la 72
discusión sobre la presciencia, el destino, la predestinación, el fin de la vida, no nos ayuda a conducir nuestra vida. Casi en todo debemos actuar sin pensar; si alguien ama firmemente a Dios mostrará con su acto mismo que ha sido predestinado desde la eternidad, por lo tanto *podemos ser predestinados si lo queremos* (¿y qué más podemos querer o exigir?) aunque el que lo queramos pertenezca a la gracia.

F. Nada es más verdadero. ¡Ojalá que quienes nos discutan puedan convencerse de ello!

T. Queda esta cuestión: ¿quiere Dios o no quiere los pecados? En principio parece que Dios quisiera los pecados puesto que éstos existen. Pues Dios no sufre debido a existencia alguna porque no puede, en absoluto, sufrir. Por lo tanto tampoco sufre por la existencia de los pecados. Pero que no sufra por la existencia de una cosa tampoco debe llevar a afirmar que no quiere que exista. Por lo tanto debe decirse que Dios no quiere nada sino lo que no existe en absoluto, pues puede decirse que le agrada la no existencia de lo no existente. Pero hemos de decir que no queremos aquello cuya no existencia nos deleita; y ello debido a las definiciones que tú mismo has aportado.

F. Tu conclusión es correcta. Si no se entiende que los pecados mismos existen por sí, debemos decir que Dios no los quiere. Si existen porque así lo involucra la armonía de las cosas, debe decirse que Dios los permite, esto es ni los quiere ni no los quiere.

T. Sin embargo parece quererlos. Pues la armonía de las cosas es agradable a Dios y la existencia de los pecados proviene de la armonía de las cosas. Pero, según tu definición, queremos aquello cuya existencia nos deleita; por lo tanto, debe decirse que Dios quiere los pecados.

F. Este razonamiento es engañoso: aunque la armonía sea 74
agradable, sin embargo lo que procede de la armonía no es instantáneamente agradable. No porque el todo sea agradable,

lo es la parte. Aunque la armonía íntegra sea agradable, las disonancias mismas, empero, no son agradables pese a que se las intercale según las reglas del arte. Pero lo que tienen de desagradable queda abolido por el exceso, esto es por el progreso —de aquí el aumento— del agrado. En esta mezcla la disonancia se transforma, pues, por compensación, de ingrata en indiferente, de rechazada en permitida; sólo el todo es grato, sólo el todo es armonioso, sólo la configuración, por así llamarla, del todo es armonía [60]. Dios se complace en la beatitud existente de los elegidos, no sufre por la beatitud perdida de los condenados, porque no sufre por cosa alguna cuando se compensa el dolor en la armonía universal.

T. Has satisfecho, mucho más de lo que yo esperaba, la mayor dificultad y mostraste (lo que hasta ahora casi nadie ha hecho) que es razonable decir que Dios ni quiere ni no quiere, sino que *permite* los pecados que ocurren.

F. ¿No queda cuestión alguna que tratar?

T. Preveo lo que has de decir del *autor del pecado.*

F. Que no es Dios sino que el hombre o el diablo son los únicos que quieren el pecado, esto es, los que se deleitan en el mal.

T. Así está bien: *esto es, se deleitan en el mal.* Pues de otro modo podría objetarse que también el hombre o el diablo sólo permiten los pecados, que hacen lo que corresponde a su situación, sólo toleran el daño que se presenta en sus vidas y es de otros. Pero esto no puede decirse del que peca mortalmente, en quien existe el odio contra Dios, esto es, contra el
76 bien universal o entonces a la inversa el deleite en el pecado. Pero ¿qué ocurre con el que comete un pecado venial, más por imprudencia que por maldad? ¿No diremos que permite los pecados?

F. Ni siquiera en este caso, porque *permitir* es, según la definición arriba expuesta, ni querer ni no querer y sin embargo conocer, que es lo que le falta al pecador debido a su error; él quiere lo que es propiamente pecado, esto es, el acto; no quiere ni permite el pecado mismo porque ignora. En suma, Dios permite los pecados porque sabe que los pecados que permite no van contra el bien público sino que esta disonancia se com-

[60] Para la caracterización leibniciana de "bien", "indiferente" y "mal", *Teodicea*, § 25; GP VI, 117. Que exista un progreso en el agrado es una tesis que Leibniz va a abandonar a fines de siglo, ver *Sobre la originación*, textos complementarios.

pensa de otro modo; pero el hombre que comete pecado mortal sabe, en la medida en que puede juzgar por sí mismo, que eso que hace va contra el bien público y *no puede ser reconciliado sino por su propio castigo*; como odia este castigo y sin embargo quiere el acto, es necesario que odie el bien público o curso del mundo y por lo tanto que cometa pecado mortal.

T. Me has satisfecho por completo y de un modo excelente
has absuelto de pecado a la voluntad de Dios. Para resumir lo
que dijiste, pues, si pecamos porque *podemos y queremos* ha-
cerlo, y si la razón de nuestro poder proviene o bien de facto-
res congénitos o bien de lo recibido, puesto que lo congénito
procede de los padres, lo recibido de los alimentos, uno y otro
proceden por tanto de lo externo. Por otra parte si la intelec-
ción es la causa *del querer*, el sentir es la causa de la inte-
lección, el objeto es la causa del sentir, el estado del objeto pro-
cede de las cosas exteriores; por consiguiente tanto el poder,
como la voluntad de pecar proceden del exterior, esto es, del
presente estado de cosas, el presente estado de cosas del pre-
cedente, el que precede de otro anterior, etc., por lo tanto el
presente estado procede de la serie de las cosas, las series de las
cosas de la armonía universal, la armonía universal de las fa-
mosas ideas eternas e inmutables. Las ideas contenidas en el
entendimiento no proceden por sí mismas de ninguna interven- 78
ción de la voluntad divina, pues Dios no las intelige porque
quiere sino porque existe. Puesto que los pecados no son agra-
dables debido a una armonía que les fuera propia, la voluntad
divina sólo ha de permitirlos debido a una armonía que les es
extraña, esto es, universal, que no podría cumplirse de otro
modo.

F. ¿Qué más tienes que objetar?

T. No poco, ciertamente, pues aún no hemos salido de todas las dificultades. Pues ¿qué importa conciliar los pecados con la bondad divina si no pueden estarlo con nuestra libertad? ¿En qué nos beneficia absolver a Dios si con él absolvemos a los malos: con qué ventaja eximimos a la voluntad divina si extinguimos toda voluntad? Pues, ¡por amor de Dios!, ¿qué es la libertad humana si dependemos de las cosas externas, si éstas son las que nos hacen querer, si impera cierto encadenamiento fatídico no sólo en nuestros pensamientos sino en las inclinaciones y choques de los átomos?

F. Te pido que no te encarnices con un pensamiento entendido algo incorrectamente y formulado con poca destreza. Tú mismo has propuesto, y antes se te ha concedido, que nada es sin razón suficiente. También habrá, por tanto, cierta razón suficiente del acto de querer. O bien esa razón estará contenida en el acto mismo, por tanto será el ser por sí, esto es, Dios, lo que es absurdo; o bien debe buscarse la razón suficiente del acto fuera del acto. Por lo tanto para que encontremos la razón suficiente del acto de querer debe definirse qué es querer. ¿Qué es, pues, *querer algo*?

T. Deleitarse en su existencia, tal como antes lo has definido, sea que sintamos efectivamente algo como existente, sea que imaginemos la existencia de algo no existente.

F. Pero el deleite es el sentido de la armonía, según nuestra definición anterior; por lo tanto, nada queremos sino lo que se nos aparece como armonioso. Pero lo que aparece como armonioso depende del que siente y de la disposición tanto del objeto como del medio. Por ello aunque está en nuestro poder hacer lo que queremos, no está empero en nuestro poder querer lo que queremos, sino lo que sentimos que es agradable o lo que juzgamos que es bueno. Pues juzgar algo o no juzgarlo no
80 está en nuestro poder, pues nadie, aunque se desgarre en la alternativa de querer o no querer, logrará no creer sin razones lo que cree[57]. Puesto que como la opinión no está en el dominio de la voluntad, tampoco la voluntad estará en el dominio de la voluntad. Y supongamos que queremos porque queremos ¿por qué queremos querer?[58] ¿Es por otra voluntad o al contrario por nada, es decir, sin razón?

T. No tengo qué responder a tu argumento, pero tampoco tú a mi objeción de que hemos matado el libre arbitrio.

F. Lo admito, si con algunos autores lo defines así: la potencia que puede actuar y no actuar dados todos los requi-

[57] Ver *Advertencias*, al art. 6 y a los arts. 31, 35 y 36. Ver, también, esta concisa prueba: "Creer algo o no creerlo no está en nuestro poder. Demostración: pues creer es ser consciente de nuestras razones que nos convencen de aquello que debe ser creído, por definición 2 (esto es, creer es ser consciente de las razones que nos convencen), la conciencia no está en nuestro poder, por proposición 1 (esto es, la conciencia no está en poder nuestro), por lo tanto, ni creer ni no creer están en poder nuestro", Grua, 181.

[58] Dice el inédito *Du franc arbitre*: "Pues si esa libertad (la de querer lo que quisiéramos querer) fuera posible, eso iría hasta el infinito", Bodemann, LH, 5; NE, II, 21, 22; A VI, vi, 181.

sitos para actuar y todo lo que existe igualmente fuera y dentro del agente[59].

T. ¿Cómo? ¿Es defectuosa esta definición?

F. Completamente, a menos que se la desarrolle. Que algo (en este caso la acción) no exista aunque existen todos sus requisitos ¿en qué difiere de algo definido que no existe aunque su definición existe o de una misma cosa que simultáneamente es y no es? Si algo no existe ciertamente es necesario que falte algún requisito porque la definición no es sino la enumeración de los requisitos[60].

T. Hay que corregir, pues, la definición: el *libre arbitrio* es la potencia para actuar o no actuar dados todos los requisitos para actuar, a saber, los requisitos externos.

F. El sentido será, pues, que aunque estén disponibles todos los recursos para obrar, puedo, sin embargo, omitir la acción si, en efecto, no quiero actuar. Nada más verdadero, nada 82
menos opuesto a mí. Aristóteles definió lo *espontáneo* así: cuando el principio de actuar está en el agente[61]; y lo *libre* es lo espontáneo con elección[62], de donde un ser es más espontáneo cuanto más fluye su acto *de su naturaleza* y cuanto menos alterado está por las cosas externas; y es más libre cuanto más capaz es de elección, esto es, cuanto más pura y reposada sea la mente con que entiende. Lo espontáneo procede del poder, la libertad del saber. Pero si suponemos que en nosotros existe la opinión relativa al bien, es imposible no quererlo; y si suponemos la voluntad y a la vez los recursos externos de que disponemos, es imposible no actuar. Nada pues más extraño que querer transformar la noción del libre arbitrio en no sé qué inaudita y absurda potencia de actuar o no actuar sin razón, que nadie en su sano juicio querrá para sí. Para salvaguardar el privilegio del libre arbitrio basta con que nos coloquemos en la

[59] "Se llama agente libre al que puede actuar o no actuar dados todos los requisitos para actuar", Molina, *Concordia*, ad Iam. 14, 13, disp. 2. Suárez, *Disputaciones metafísicas*, disputación 19.

[60] "La definición nominal consiste en la enumeración de las notas, o sea, de los requisitos suficientes para distinguir una cosa de todas las demás", ver, más adelante, *Sobre la síntesis y el análisis universales* (Sección III, 7). Ver, también, *Meditaciones* y *Discurso de metafísica*, § 24.

[61] Esta es la fórmula que Leibniz ha de repetir a lo largo de su obra. *Discurso de metafísica*, § 32; *Advertencias*, al art. 39 y *Nuevo sistema*, § 14. Ver, también, *Teodicea*, § 301, GP VI, 296, y Aristóteles, *Etica nicomaquea*, III, 3, 1111 a y 1110 a.

[62] "Aristóteles ya ha notado que en la libertad hay dos cosas, a saber: la espontaneidad y la elección", *Teodicea*, § 34, GP VI, 122. Aristóteles, *Etica nicomaquea*, III, 4, 1111 b.

encrucijada de la vida de modo tal que no hagamos sino lo que queremos ni queramos sino lo que creemos bueno; pero que, por otra parte, podamos indagar mediante el empleo más amplio de la razón que es lo que debemos considerar bueno: así tendremos menos motivo para quejarnos de la naturaleza que si nos hubiese sido dado aquel monstruoso poder de cierta irracionalidad racional.

T. Existen empero hombres que afirman poseer una libertad tal que dicen poder hacer algo o no hacerlo a sabiendas y deliberadamente, sin razón alguna (*par caprice*).

F. Me atrevo a afirmar que enganan o son engañados. El mismo placer de obstinarse, el entrecejo fruncido (nunca la voluntad sola) reemplaza a la razón.

84 *T*. Pero si no supones que tengo la mano preparada para hacer un ademán ¿no puedo en absoluto inclinarla para aquí o para allá?

F. Puedes inclinarla adonde quieras.

T. ¿Qué razón existe, por lo tanto, para que ahora como tú ves, la incline más bien a la derecha?

F. No tengas duda de que subyacen ciertas razones sutiles pues acaso primero se te presentó al espíritu porque primero te llegó a los sentidos [63]; acaso tu mano está más acostumbrada a esta dirección, o bien hace poco te molestó hacerlo en la otra dirección y te agradó hacerlo en ésta, tales y tan variadas son las minucias de las circunstancias que ninguna pluma puede describirlas.

T. Seas tú, o un ángel, o incluso Dios, quien prediga la dirección en que inclinaré mi mano inmediatamente la inclinaré a la opuesta y, contra la voluntad del profeta, afirmaré mi libertad.

F. No por eso serás más libre pues el mismo placer de contradecir reemplaza en ti a la razón; de modo que aquel profeta, si es infalible, aunque no te haga la predicción, si sabe que has de actuar en contra de la predicción, lo ha de prever, sin embargo, calladamente [64] o incluso se lo ha de vaticinar a un tercero sin que tú lo sepas.

[63] El teólogo suscribe al parecer una teoría aristotélica del conocimiento que no se encuentra en las obras de Aristóteles, pero que Leibniz, siguiendo a la mayoría, le atribuye; ver *Discurso de metafísica*, § 27.

[64] Posible juego de palabras: el que "pre-dice" anuncia el "destino" (*fatum*). "*Fatum* deriva de *fari*, es decir, pronunciar, discernir; y, en el buen sentido, significa el decreto de la providencia", a Clarke, § 13; GP VII, 391 y *Teodicea*, § 228; GP VI, 254.

T. ¿No puede entonces predecirme a mí mismo la verdad? Pero ¿por qué no podría si conoce de antemano la verdad? Pues cualquiera puede decir lo que sabe a cualquier oyente. Pero si yo hiciera lo contrario de lo que él mismo dice, en consecuencia no supo de antemano lo que yo iba a hacer, lo que está en contra de la hipótesis. Por lo tanto o bien se suprime la presciencia o bien la libertad [65].

F. Esta sutileza es ingeniosa pero con ella sólo se concluye esto: el espíritu que tuviera una naturaleza tal que quisiera y pudiera hacer o querer lo contrario de lo que cualquiera pudiera predecir, pertenece a aquello que resulta incompatible con la existencia del ser omnisciente o armonía de las cosas y 86
por tanto es algo que ni fue, ni es, ni será.

T. Pero ¿qué dices de aquel famoso dicho *video meliora proboque deteriora sequor?* [66]

F. ¿Qué? Nada, sino que, en caso de que no se lo entienda correctamente es absurdo. Medea, a quien pertenecen estas palabras según Ovidio, quiere decir lo siguiente: ella ve la injusticia del hecho mientras asesina a sus propios hijos, pero con todo prevalece al placer de la venganza como un bien mayor que el mal del crimen [67]. Pero no nos apresuremos: ella peca contra su conciencia. Por tanto "mejor" y "peor" se emplean en ese verso por "justo" y "vergonzoso"; de aquí no podría probarse pues que alguna vez se elija aquello que el que elige piense en definitiva que es lo peor. El que opine lo contrario subvierte todos los principios morales y ni siquiera puede decir qué es querer.

T. Casi me convences.

F. ¡Oh! qué insensatos somos cuando postulamos quimeras inasibles, después de desdeñar la naturaleza y los privilegios divinos y no nos contentamos con el empleo de la razón, verdadera raíz de la libertad [68]; sin el poder de la irracionalidad no nos consideramos suficientemente libres, como si fue-

[65] *Vindicación*, § 104.

[66] "Veo lo mejor y lo apruebo, pero sigo lo peor", Ovidio, *Metamorfosis*, 7, 20. Descartes ilustra a menudo sus ideas sobre la libertad con este verso y lo interpreta en el sentido que critica Leibniz, ver AT I, 365; III, 380; IV, 172 y 607.

[67] Las palabras de Medea, "significan que el bien honesto es superado por el bien agradable que produce más impresión en las almas cuando se encuentran agitadas por las pasiones", *Teodicea*, § 154; GP VI, 201.

[68] "La libertad debe ser explicada de modo tal que tenga su raíz en la naturaleza del espíritu, porque sólo los espíritus son libres", *Contra la indiferencia* (ca. 1697), Grua, 384.

ra propio de la suprema libertad emplear acabadamente el entendimiento y la voluntad, y por lo tanto obligar al entendimiento por la fuerza de las cosas a reconocer los bienes verdaderos y mediante el entendimiento a que la voluntad los abrace; y como si no fuera propio de la suprema libertad no resistir en absoluto a la verdad, recibir los puros rayos de los objetos no refractados ni empalidecidos por el velo de las pasiones. En ausencia de éstas, nos resulta tan imposible errar a sabiendas y pecar voluntariamente, como cuando estando atentos y con los ojos abiertos, exentos de todo defecto, nos resulta imposible no ver en su justa distancia y tamaño, en un
88 medio transparente iluminado, un objeto de color. Ciertamente la libertad de Dios es suprema aunque no pueda errar en la elección de lo mejor y la libertad de los ángeles bienaventurados se acrecienta cuando dejan de ser falibles[69]. La libertad, pues, depende del empleo de la razón. En la medida en que ésta sea pura y no esté corrompida avanzaremos rectamente por el camino real de los deberes o bien vacilaremos por sendas impracticables.

T. Todo pecado, pues, procede del error.

F. En efecto.

T. Por lo tanto todos los pecados deben excusarse.

F. De ningún modo, pues como una luz que se filtra por una hendija en medio de las tinieblas, existe en nosotros un medio para evitar el pecado, en el supuesto de que queramos emplearlo.

T. Pero, ¿por qué unos quieren y otros no quieren?

F. Porque los que no quieren, ni siquiera tienen idea de poder emplear ese medio con provecho; o si tienen la idea, ésta se halla en su alma como si no estuviera en ella, esto es, *sin reflexión*, es decir, sin atención[70], de modo que miran sin ver y oyen sin escuchar[71]. Aquí se encuentran los orígenes del *rechazo de la gracia* o, como la llama la Sagrada Escritura, de

[69] Contra Bayle, quien parece hacer consistir el libre arbitrio en la facultad de cometer pecado, Leibniz modela esta réplica: "sin embargo, en otros pasajes reconoce que Dios y los santos son libres sin poseer esa facultad", *Teodicea*, § 120; GP VI, 174.

[70] Ver *Advertencias*, a los arts. 31, 35, 36. También esta fórmula: "Dios le da a los hombres la atención y la atención hace todo"; o ésta: "uno de los pecados más grandes es distraer deliberadamente el espíritu de la atención necesaria", ver *Diálogo entre un político y un sacerdote* (Sección IV, 2), notas 9 y 16.

[71] *Exodo*, 4. 21 y 7, 3; *Isaías*, 63, 17; II *Esdras*, 9, 17; *Jeremías*, 7, 26; 17, 23 y 19, 15; *Juan*, 12, 40 y *Mateo*, 13, 13. Ver *Resumen de la Teodicea*.

la dureza. ¿Quién de nosotros no ha oído mil veces aquel famoso dicho: *dí por qué obras ahora* o *considera el fin* o sea *mira lo que haces*[72]. Y sin embargo es seguro que mediante una sola, una única fórmula de este tipo correctamente percibida y fijada firmemente ante el espíritu con una severa prescripción de algo así como leyes y castigos, cada hombre, con un golpe de vista, *en una instantánea metamorfosis,* se transformaría en infalible y prudente y feliz, más allá de las paradojas del sabio estoico.

T. Finalmente no debe pues considerarse que todos los malos son en última instancia desdichados porque al distraerse no adviertan un camino tan fácil y expedito de ser felices.

F. Ciertamente.

T. Y ¿no son dignos de conmiseración? 90

F. No lo puedo negar.

T. Y ¿no deben su maldad al infortunio?

F. En efecto, es manifiesto que la razón última de la voluntad reside fuera del que quiere. Y se ha demostrado finalmente que todo revierte en la serie de las cosas o armonía universal.

T. ¿Lo mismo vale para los insanos?

F. Casi, pero no totalmente. Los insanos, como los ebrios o los que duermen no podrían recogerse en sí mismos y pensar aquel dicho famoso: *dí por qué obras ahora* en el que se contiene toda la prudencia. Y, si se les presentara, no podrían adherir a él. Pero los locos, los que divagan, los maliciosos, emplean su entendimiento cuerdamente aunque no lo dirigen a lo primordial; deliberan acerca de cualquier cosa antes que acerca de la felicidad. Los insanos son perturbados por la enfermedad, por cierta materia perniciosa para los nervios y los espíritus animales y por algo semejante al insomnio. Otra es la razón que pervierte la razón de los locos y de los malos; cierta razón menor arraigada en el temperamento, la educación, el hábito, pervierte a la razón mayor, universal. Sin duda los malos les parecen tan locos a los ángeles como los locos a nosotros.

T. Al menos serán parecidos a los que, como se dice, han nacido cuatro días después de la luna nueva[73], a los maledu-

[72] Ver *Wilhelm Pacidius.*

[73] El cuarto día después de la luna nueva anuncia algo aciago, según una difundida superstición de la época.

cados, a los pervertidos por las malas compañías, a los arruinados por un mal matrimonio, a los embrutecidos por la adversidad. Ellos no pueden negar que son malvados pero con motivo de su vida desesperada encuentran de qué quejarse: del azar, de los hombres.

F. Así es en absoluto, incluso es necesario que sea así, nadie se hace malo voluntariamente, de otro modo lo sería antes de llegar a serlo.

T. Pero ahora realmente precisamos tener todo nuestro
ánimo, un pecho valeroso, estamos en el momento supremo[74];
hemos llegado insensiblemente al punto culminante de la difi-
92 cultad; si aquí no te abandona la fortuna habrás vencido para
siempre. Pues aquí está el obstáculo inevitable que se yergue
ante nosotros por más que sutilicemos. La reclamación aparentemente justa de los condenados: que han nacido, han sido traídos al mundo, se han encontrado con tiempos, con hombres, en circunstancias tales, que no pudieron no sucumbir; que tuvieron la mente prematuramente ocupada con pensamientos viciosos, que las circunstancias favorecieron el mal, lo estimularon y estuvieron ausentes las circunstancias que los habrían liberado, que los hubieran preservado, como si la fatalidad hubiera conspirado suficientemente para la pérdida de los desdichados. Si se hubieran formulado advertencias saludables les habría faltado la atención y la misma *reflexión*, alma de la sabiduría, entonces les habría faltado aquel *di por qué obras ahora*, y aquel *considera el fin*, máximo don de la *gracia* que nos desvelara sólo si lo percibimos bien. ¡Qué injusticia que en el sueño común a algunos se los alerte, a los demás se los relegue al sacrificio! ¡Si era necesario que perecieran tantas criaturas, si la razón del mundo no subsistía de otro modo, aun así habría que llevar a un sorteo a los desdichados![75].

F. Esto también ha ocurrido pues es lo mismo que algo suceda debido al destino o por la suerte, o que suceda en virtud de la armonía universal.

T. Te ruego que no me interrumpas hasta haber oído todo. Pues ¿qué crueldad si el causante de esa desdicha la contemplara imperturbable o si un padre que cría mal a sus hijos, los educa pésimamente y siendo él mismo punible quisiera incluso casti-

[74] Alusión a Virgilio, *Eneida*, XII, 803 (B).

[75] *Wilhelm Pacidius*, nota 4 (ver Sección I, 1). Leibniz se refiere a una suerte determinada por Dios. También alude a Salomón, *Proverbios*, 16, 33.

garlos? Los condenados han de maldecir la naturaleza de las cosas para que pierda su fecundidad, han de maldecir a Dios que es feliz con la miseria de los demás porque no puede extinguirla, a la serie del universo que también los involucra a ellos, finalmente han de maldecir a aquella misma posibilidad, eterna e inmutable, de las ideas, fuente primera de sus males, de la armonía universal y por ella determinante de la existencia de las cosas y la que hace irrumpir entre tantos posibles este estado
del universo que contiene su miseria para que la felicidad de los 94
demás sea por cierto más notoria.

F. Hablas bastante trágicamente pero no con pareja exactitud. Daré una demostración con algunos signos o bien mediante un razonamiento cierto, si Dios, que está entre nosotros, me da fuerzas y ánimo. Por ello has de valorar lo vano de esta queja porque puede ser pregonada por el condenado, no por el que ha de ser condenado[76], aunque todo lo que sabe el condenado lo sepa de antemano el que ha de ser condenado. ¿Puede el tiempo por sí mismo, ¡por amor de Dios!, transformar lo injusto en justo si nada cambia? Pienso que no, pues la efectividad no pertenece al tiempo sino a las cosas que transcurren en el tiempo. Por lo tanto si es injusta la queja del que se va a condenar, que sabe todo lo que sabe el condenado, también será injusta la queja del condenado. Por lo tanto si se lo propones a un hombre que se va a condenar, haz aparerecer a sus ojos y a su espíritu el infierno en todo su horror y abismo, y agrega que se le muestra el rincón que está destinado a sus tormentos eternos, si obra de tal modo. ¿No podría, aun con vida y mirando[77], quejarse de Dios o de la naturaleza de las cosas, causas de su condena?

T. Ciertamente no podrá entonces porque inmediatamente se le puede responder que si quiere puede no condenarse.

F. Esto es realmente lo que yo quería. Supongamos que este hombre sin embargo persiste y que (por hipótesis) es condenado. ¿No podría entonces recurrir con alguna apariencia de derecho a las mismas quejas que acabas de rechazar?

[76] "El que ha de ser condenado" traduce la expresión "damnandus". Nos hemos resistido a traducirla por "condenando", a semejanza de "educando" o "doctorando" —palabras pedantes aunque familiares en español—, pues podría sugerir, de un modo macabro, cierta idea de "promoción".

[77] La expresión "con vida y mirando" (versión libre de *vivus et videns*) en Cicerón, *Pro Sestio*, 59 (B).

¿No podría imputar su desdicha a otro antes que a su propia voluntad?

T. Me has vencido pero no me has satisfecho.

F. Haré de modo que una vez percibido claramente el problema también reconozcas que te he satisfecho.

96 *T.* Confieso que el que se puede condenar imputará todo a su voluntad, pero imputará su voluntad a la fortuna, es decir, a Dios o por lo menos, como tú quieres, a la naturaleza de las cosas.

F. Antes te he dicho que como lo contrario implica contradicción nadie se hace malo voluntariamente, de otro modo sería malo antes de serlo. Nadie es causa voluntaria de su voluntad pues el que quiere querer ya lo quiere, como dice la regla jurídica: el que puede hacer lo que puede, ya puede [78]. Si es posible aceptar pues esta excusa, debe quitarse el castigo de la naturaleza de las cosas; nadie será malo, nadie deberá ser castigado, nadie quedará sin excusas.

T. ¿Por qué?

F. ¿Por qué? No por otra cosa sino porque en todos los juicios en que debe aplicarse una pena es suficiente para condenar, reconocer una voluntad muy mala y deliberada, venga de donde viniere [79]. Qué locura es esta de los críticos de la justicia divina que para impedir el castigo quieren ir más allá de la voluntad conocida del criminal, esto es, quieren ir hasta el infinito.

T. Me has convencido de que a los condenados no les queda ni sombra de excusa, ni que tienen motivo de qué quejarse aunque sí de qué indignarse; o, mejor, tienen de qué quejarse pero no de quién quejarse; tienen la ira del perro contra la piedra, de los torpes jugadores de dados contra el azar, de los desesperados contra sí mismos, tal es su ira contra la armonía universal concorde con la naturaleza misma de las cosas, o sea con las ideas, que efectiviza el curso de las cosas. Ira tan completamente necia como la de alguien que contara mal y viera que las pruebas de las operaciones tienen un éxito mínimo y se indignara contra la aritmética más que contra sí mismo y lamentara quiméricamente que tres por tres no son

78 La regla se encuentra en los *Digestos* (libro L, título XVII, regla 174): "Qui potest facere, ut possit conditioni parere, jam posse videtur. Quod quis, si velit, habere non potest, id repudiare non potest".

79 *Discurso de metafísica*, § 30.

diez (pues la armonía de las cosas se basa también en esas proporciones necesarias) sino nueve. Esos tienen pues una ira sin objeto, un dolor sin alivio, una queja, por último, que no pue- 98
den hacer aceptable para sí mismos ni tampoco deponer, todo lo cual contribuye por cierto a un enorme acrecentamiento y exacerbación de aquella rabiosa infelicidad que es el ingrediente principal de su condena.

F. Excelente aquello de que su dolor no tiene alivio y casi les resulta, si se me permite, agradable y de que los condenados no puedan hacer aceptable para sí mismos sus propias quejas: esto era por último lo que yo iba a decir para convencerte totalmente. Pero agrego que nunca están condenados en absoluto desde toda la eternidad, que siempre han de ser condenados, siempre pueden ser liberados, nunca quieren serlo y por lo tanto después su conciencia siempre reclama que sean consecuentes consigo mismos, nunca pueden quejarse sin contradicción.

T. Hablas de un modo misterioso.

F. O paradójicamente, como otros preferirían decir.

T. No importa, estamos solos, descorre el velo.

F. Bueno, si atiendes lo haré. Recordarás que hace poco estuvimos de acuerdo acerca de la naturaleza del pecado mortal o del motivo de la condena.

T. Te ruego que lo repitas y lo adaptes a esta discusión.

F. ¿Qué te respondí, si no lo has olvidado, cuando me preguntaste por la razón de la condena de Judas? Vale la pena recordarlo con las mismas palabras porque son más precisas. Preguntabas por la razón de su condena. Respondí: "la disposición en que ha muerto, esto es, el odio a Dios en que ardía al morir, en lo que consiste la naturaleza de la desesperación. Esto es suficiente para condenarse. Pues como en el momento de morir, mientras abandona el cuerpo, el alma no padece nuevas sensaciones externas, se apoya sólo en sus últimos pensamientos; por lo cual no cambia sino que agrava la disposición en que se hallaba al morir; ahora bien, del odio a Dios, esto es al ser felicísimo, se sigue el dolor máximo, pues el *odio* consiste en sufrir por la felicidad de otro (como *amar* es alegrarse por la felicidad del amado), por lo tanto es el máximo do- 100
lor ante la máxima felicidad. El dolor máximo es la miseria, o sea la condenación. De donde *el que odia a Dios* al morir, *se condena a sí mismo*". Ignoro si estas palabras se alejan mucho de una demostración pues dan razón de la magnitud de la

miseria a partir del odio y de la magnitud del odio a partir del objeto.

T. Pero aquí has ampliado un poco lo que dijiste, que siempre hay quienes se van a condenar, nunca condenados.

F. Yo lo entiendo así: del mismo modo que el móvil nunca permanece en el mismo lugar sino que siempre tiende a un lugar[80], así también ellos nunca son condenados (de modo que aunque quieran no puedan dejar de serlo) siempre se han de condenar, esto es, ellos mismos, renovadamente se condenan.

T. Quiero que lo pruebes.

F. Probarlo es facilísimo: si alguien se condena a sí mismo por su odio a Dios, la continuación, incluso el aumento, del odio extenderá y aumentará su condena. Así como los bienaventurados, una vez admitidos por un incremento continuo que se prolonga al infinito, en Dios, esto es, en la armonía universal y la razón suprema, después de haber abrazado a ésta como concentrada en un solo golpe de vista, tienen sin embargo un incesante deleite sin fin porque lo multiplican infinitamente mediante una reflexión más distinta en la multiplicidad de su alegría, porque no hay pensamiento y por lo tanto placer sin novedad y progreso perpetuos[81]; del mismo modo aquellos furiosos odiadores de la naturaleza de las cosas, cuanto más avancen en el conocimiento de las criaturas, debido a un diabólico resultado de la ciencia[82], tanto más irritados estarán perpetuamente por un nuevo motivo de indignación, de odio, de envidia, para decirlo con una palabra, de rabia.

T. Has adornado muy bellamente tu hipótesis pero permite que te haga dos preguntas.

F. Si te agrada también puedes hacer cien.

T. Una es secundaria, la otra es fundamental. Tú dices que la felicidad lo mismo que la miseria crece perpetuamente.
102 Pero no entiendo cómo puede crecer la visión de la esencia

[80] Este principio ya fue enunciado en la *Teoría del movimiento abstracto*, GP IV, 230. Ver, más adelante, *Principios metafísicos de la matemática*.

[81] "Como percepción o sentimiento de la armonía el placer implica variedad y movimiento hacia la variedad ya que, bajo el influjo de Hobbes, Leibniz hace del placer un movimiento. Lo mismo, pues, que estar en un lugar es atravesarlo, así 'el placer procede de muchos pensamientos, o sea, del tránsito a la perfección' (*Elementa*, ed. Jagodinsky, 130). El progreso, pues, debe entenderse, (1) como puro cambio surgido de la espontaneidad de la substancia, (2) como incremento de perfección, es decir, de conocimiento en las almas dotadas de inteligencia" (B).

[82] Alusión a *Génesis*, 3, 4 y sgts. (B).

divina, porque si es de la esencia es exacta y si es exacta no puede crecer.

F. El conocimiento exacto también puede crecer, no por una novedad en la materia sino en la reflexión. Si tienes ante ti nueve unidades has comprendido con exactitud la esencia del nueve, pero aunque tengas la materia de todas las propiedades no tendrás empero la forma o sea la reflexión, pues aunque tres por tres, cuatro más cinco, seis más tres, siete más dos, son nueve, y mientras no adviertes otras mil combinaciones, no por eso piensas menos en la esencia del nueve. Nada agrego sobre la unión del nueve con otras unidades fuera de él porque de ese modo no sólo varía la forma sino también la materia del pensamiento y estas son propiedades del todo constituido por uno y otro número, más que propiedades del nueve, lo que no ocurre en Dios pues como tiene todo en sí no puede ser comparado con nada exterior a él [83]. Daré un ejemplo de las propiedades infinitas de una cosa finita sin recurrir a comparación alguna con cosas exteriores. Se ve que este es un círculo; si sabes que todas las líneas que van del centro a la circunferencia son iguales, creo que comprendiste con bastante lucidez su esencia pero no por ello has comprendido también innumerables teoremas, pues pueden inscribirse en el círculo tantas figuras diversas y regulares (es decir, que ya estén en él aunque no se hallen dibujadas en él) cuantos números hay, por tanto infinidad de ellas, ninguna de las cuales dejará de proporcionar al investigador un ingente material de teoremas.

T. Reconozco que a menudo me ha intrigado el tipo de placer que haya en la visión beatífica, cuando el ánimo está como estupefacto y fijado en una sola mirada inmóvil [84]. Felizmente tú disipaste bastante esa nube y conciliaste la *novedad* con la *totalidad*. Pero esto lo pregunté incidentalmente. La otra pregunta, que yo había reservado para la investigación fun- 104

[83] "Nada se puede agregar al ser perfecto: no podemos transformar su esencia como transformamos la del número nueve haciendo intervenir números que exceden la colección de nueve unidades, por ejemplo $9 = \frac{36}{4}$" (B). Para la distinción entre "propiedad" y "esencia" de los números, véase Belaval, *Leibniz critique de Descartes* (Paris, 1960), 252 y sgts.

[84] Sobre la desconfianza de Leibniz ante el misticismo, ver *Discurso de metafísica*, § 4 (Sección V, 3); acerca de su esfuerzo por definir una mística auténtica, ver *Sobre la verdadera teología mística* (Sección VII, 2) y María Eugenia Valentié, "Sobre el 'misticismo' de Leibniz", *Notas y Estudios de Filosofía* (Tucumán, 1952).

damental es ésta: ¿de dónde procede aquel divorcio de las almas por el cual algunas arden en el amor a Dios y otras se entregan a un odio que les resulta funesto? ¿Por qué hay ese punto de separación y, por así llamarlo, ese centro de divergencia? Puesto que a menudo se puede creer que el que se va a condenar y el que se va a salvar son exteriormente tan semejantes que no es raro que tomemos al uno por el otro.

F. Pides cosas inmensas, amigo, que la filosofía vacila en satisfacer.

T. Inténtalo, sin embargo, pues a la razón le está permitido avanzar hasta donde se basta a sí misma; y, aunque no eres un iniciado, hasta ahora en todo nuestro diálogo no tocaste la revelación con tus manos profanas[85].

F. Escucha lo que finalmente he logrado formular después de mucha meditación. Debes saber que en una república, como en el mundo, hay en suma dos tipos de hombres, *unos que están contentos con el estado presente de las cosas y otros que son enemigos de él.* No se trata de que los primeros, contentos y apacibles, no emprendan algo todos los días, ganar, acaparar, tener más fortuna, amigos, poder, placeres, no es que no busquen la fama pues de otro modo estarían paralizados más que contentos, sino que si se frustran sus proyectos no por eso dirigen su odio a la forma de la república que obstaculiza sus propósitos ni conciben el designio de modificar las cosas sino que con el espíritu tranquilo prosiguen el curso de su vida no más perturbados que si hubieran tratado de alcanzar con un papirotazo fallido a una mosca que escapa. Esta distinción exactísima de buenos y malos ciudadanos debe aplicarse con severidad aun mayor a la república universal cuyo gobernante es Dios.

106 *T.* Por cierto pues en una república que no sea aquella óptima que desesperamos de ver entre los hombres no se evitará que de las leyes mismas derive a veces la miseria de algunos súbditos, y es justo que éstos piensen modificar esas leyes porque les resulta necesario. En la república del universo, esto es, en la república mejor cuyo rey es Dios, sólo es desdichado el que quiere serlo.

[85] Aquí comienza, junto al primer manuscrito, un segundo manuscrito titulado *Fragmento del coloquio entre Teófilo y Epistemón. Sobre la justicia de Dios acerca de la predestinación y otras cosas que se refieren a este argumento.* Antes de finalizar el texto aparecerá este Teófilo que ocupa el lugar del teólogo.

F. Exactamente. Por lo tanto en el mundo jamás es justa indignación alguna. Ningún movimiento del alma, fuera de la tranquilidad, está exento de impiedad. También es un pecado desear de tal modo que se haya de sufrir si el deseo no se cumple, y constituye cierta ira oculta contra Dios, contra el estado presente de las cosas y la serie y la armonía universal de que depende aquel estado.

T. Pero es imposible no sufrir cuando uno no tiene éxito.

F. Lo que en el cuerpo es conato[86], en la mente es afecto, pero hay conatos que vencen a otros y algunos son vencidos por conatos opuestos. Si un cuerpo se dirige de este a oeste y al mismo tiempo se lo hace retroceder en la misma línea con fuerza igual de oeste a este, permanecerá en reposo en una y otra dirección por la mutua igualdad de los conatos contrarios. Así también el afecto y el movimiento iniciales no pueden ser suprimidos, pero pueden ser vencidos por afectos contrarios de modo que pierdan su eficacia. Por lo tanto quien ve frustrado su deseo no puede sino lamentarlo en el momento, pero si está contento con el gobierno del mundo no puede perseverar en su
aflicción, pues pensará que lo que existe es lo mejor no sólo en 108
sí mismo sino para el que lo conoce y por tanto todo resulta bien para el que ama a Dios. Debido a lo cual debe tenerse por cierto que odian a Dios todos los hombres disgustados por el gobierno de nuestro planeta, a quienes les parece que Dios hubiera podido hacer mejor algunas cosas [87] y también aquellos que emplean el argumento del desorden de las cosas que imaginan favorece al ateísmo. De donde es manifiesto también que el odio a Dios conviene a los ateos; pues, aparte de lo que digan o crean, con que sólo les disgusten la naturaleza y el estado de las cosas, *ipso facto* odian a Dios, aunque al odiarlo no lo llamen Dios.

86 "El conato es la acción de la que se sigue el movimiento si nada lo impide", *Tabla de definiciones* (ca. 1702-4), C 481. Leibniz toma la noción de la física de su tiempo y la traslada a la psicología. Ya en 1671 definía a la voluntad como "conato del que piensa", A VI, i, 482. Y en carta a Arnauld del mismo año: "el conato de la mente, esto es, la voluntad", A II, i, 173. Al año siguiente: "la armonía es la composición de los conatos" (B). La rabia, la ira contra Dios, surgen en quien quiere anular la frustración de su deseo. La sabiduría consiste en admitir racionalmente que este es el mundo mejor. Se advierte que Leibniz procura distinguir la actividad, propia de su paradigma de sabio, de la inacción de los místicos quietistas.

87 Posible alusión a Bayle y, a través de él, al rey Alfonso el Sabio. Ver *Discurso de metafísica*, § 3. En 1673 Malebranche aún no ha comenzado a publicar.

T. Si filosofamos así no será lícito preocuparse por la reforma de las cosas.

F. Al contrario, no sólo será legítimo y un derecho, sino necesario. De otro modo volveríamos al sofisma perezoso que hemos rechazado. Por lo tanto el que ama a Dios, es decir la armonía universal, está contento con los sucesos pasados, pues como éstos, en efecto, no pueden no haber ocurrido, es cierto que Dios los ha querido y por ello son los mejores[88]. Y respecto de los acontecimientos futuros como no podemos juzgar por anticipado en qué medida son ciertos para nosotros, este punto se deja librado al celo y examen de cada uno y a su conciencia. Por lo cual si el que ama a Dios delibera respecto de algún defecto o de algún mal, ajeno o propio, privado o público, para suprimirlo o corregirlo, tendrá por cierto que no debió ser reformado ayer y presumirá que debe corregirse mañana. Digo que presumirá hasta que al fallar se pruebe lo contrario. Pero esta frustración no ha de fatigar o abatir en nada
110 su esfuerzo respecto del futuro, pues no nos corresponde prescribirle plazos a Dios y sólo tendrán premio los perseverantes[89]. *Por lo tanto el que ama a Dios considera al pasado como un bien y se esfuerza por mejorar el futuro*. Sólo el que siente así llega a la tranquilidad del alma que buscan los filósofos severos, a la resignación de todo en Dios que buscan los teólogos místicos[90]. El que siente de otro modo, aunque también tenga en los labios las palabras "fe", "caridad", "Dios", "prójimo", no conoce a Dios, pues ignora que es la suprema razón de todo, ni lo ama. Ningún hombre que ignora a Dios puede amarlo rectamente, pero puede odiarlo. Pues odia a Dios el que odia a la

[88] Formulación temprana del principio de lo mejor. Ver *Discurso de metafísica*, § 5; *Nuevo sistema*, § 8; *Resumen de la Teodicea; Principios de la naturaleza*, § 10; *Monadología*, § 55.

[89] "Es preciso estar siempre contento con el orden del pasado porque está de acuerdo con la voluntad absoluta de Dios que conocemos por los hechos; pero al futuro hay que tratar de transformarlo, en la medida en que depende de nosotros, de acuerdo con la voluntad presunta de Dios o con sus órdenes, sin quejarnos, sin embargo, cuando no tenemos éxito, en la firme creencia de que Dios sabrá encontrar el momento apropiado para introducir los cambios que mejoren las cosas", carta a Arnauld (1690), GP II, 136. Ver *Discurso de metafísica*, § 4. Sobre la noción de "presunción", ver mi estudio "Leibniz et l'art de disputer", citado en la bibliografía. Ver, también, la noticia preliminar al *Resumen de la Teodicea*. Para la frase final, Mateo, 10, 22; 24, 13.

[90] Leibniz procura, pues, que su sabio reúna lo mejor del místico y del sabio estoico. Ver nota 84. Ver, asimismo, los libros de Baruzi y de Grua, la edición de Grua y el ya citado ensayo de M. E. Valentié.

naturaleza, a las cosas, al mundo; así pues el que pretende que todo esto sea diferente de lo que es, opta por un Dios diferente del que es. *El que muere descontento muere como odiador de Dios.* Y en ese momento, como empujado al abismo mientras los objetos exteriores ya no le ofrecen asidero, prosigue el camino emprendido; cerrado el acceso de los sentidos alimenta a su alma, reducida a sí misma, con el incipiente odio a las cosas, y con la mencionada miseria y con fastidio, indignación, envidia y displicencia más y más crecientes. Recuperado el cuerpo [91], vuelto a los sentidos, encuentra sin ruptura un nuevo motivo de desprecio, de desaprobación, de ira, y tanto más se atormenta cuanto menos puede cambiar y aguantar el torrente de las cosas que lo disgusta. Pero el dolor se trueca de algún modo en placer y los condenados se alegran de tener por qué ser torturados. Así como entre los hombres también los infelices a la vez que envidian a los felices no tratan de obtener otro beneficio que indignarse con un dolor menos contenido, más libre, dirigido hacia cierta armonía o apariencia de razón, a saber, que los que ellos consideran necios sean dueños de las cosas. Pues en los envidiosos e indignados y descontentos de este tipo, el placer está mezclado con el dolor de un modo sorprendente, pues como se complacen y deleitan con la opinión que poseen de su sabiduría, sufren con dolor tanto más furioso cuando el
poder que consideran que les es debido les falta o pertenece a 112
otros que les parecen indignos de él. Aquí tienes pues explicadas aquellas asombrosas paradojas según las cuales nadie sino el que quiere, yo no diré sólo que no se ha condenado sino que no sigue estando condenado, si no se condena a sí mismo; los condenados jamás son absolutamente condenados sino que siempre se van a condenar; son condenados por esa obstinación, esa perversión del apetito, esa aversión a Dios, de modo que nada los alegra más que tener de qué dolerse, nada buscan más que motivos para encolerizarse. ¡Este es el grado supremo, volun-

[91] Es el instante de la resurrección. ¿En qué condición resucitarán elementos dispersos que se han sucedido a lo largo de la vida del individuo? San Agustín piensa que el que resucita es el cuerpo en el momento de nacer (*La ciudad de Dios*, 22, 20). San Pablo que es el cuerpo en la edad perfecta, la de Cristo en su plenitud (*Efesios*, 4). Leibniz recurre a su doctrina del punto según la cual el cuerpo se forma a partir de una materia plástica, principio organizador e indestructible. Se inspira en los alquimistas, en la Luz de los rabinos. Treinta años más tarde —como consta en su correspondencia con el jesuita Des Bosses— ese punto vital organizador será la mónada dominante de un organismo (B).

tario, incorregible, desesperado, eterno, de la rabia de la razón! En efecto, son condenados por aquellas quejas que antes les atribuimos, esos reproches a la naturaleza, a la armonía universal, a Dios como autor de su miseria de modo que les impide poder ni querer.

T. ¡Dios inmortal! ¡Cómo has cambiado tus paradojas en eudojas![92]. Reconozco que *los santos padres* no rechazan este tipo de explicación. Y la piadosa antigüedad, mediante una fábula sencilla pero lúcida, ha comprendido la índole de los condenados más o menos de esta manera[93]. Un eremita, ignoro cual, embriagado por la profundidad de sus contemplaciones comenzó a lamentarse gravemente por la cantidad de criaturas que van a la perdición. Dirige, pues, sus oraciones a Dios, declara la sinceridad de su deseo, y dice: "¡Oh Padre! ¿Puedes contemplar con
114 frialdad la pérdida de tantos hijos tuyos? ¡Ah! ¡Perdona a esos miserables demonios que arrastran consigo tantas almas al infierno!" Al que vocifera de ese modo el Omnipotente le responde tranquilo, con ese rostro que serena el cielo y las tempestades: "Veo, hijo mío, la simplicidad de tu corazón, comprendo plenamente la exuberancia de tu afecto e incluso alejo de mí todo obstáculo: haz que algunos de ellos vengan a pedir perdón". El eremita, en adoración, dijo: "¡Bendito seas, Padre de toda misericordia, inagotable fuente de gracia! Y ahora, con tu permiso, voy a encontrar al que causa su propia miseria y la de los demás, e incluso ignora la felicidad de este día". Llegado ante el príncipe de los demonios, huésped habitual para él, lo encuentra, se precipita sobre él y le dice: "¡Oh infeliz de ti, oh día afortunado en que se abre la puerta de la salvación que estaba cerrada para ti casi desde el origen del mundo! ¡Vé ahora y quéjate de la crueldad de Dios ante quien fue eficaz la imprecación

92 "Para-doja" es, etimológicamente, una opinión (doxa o doja) opuesta a la opinión habitual. Ver Aristóteles, *Tópicos* 1, 100a, 30 y 100b 21. Las "eudoxas" o "eudojas" son, según un léxico de la época por el que Leibniz tenía estima, "argumentos probables que se demuestran de un modo probable", Micraelius, *Lexicon* (1653), literalmente, "opiniones buenas".

93 Leibniz ha anotado al margen que este relato lo tomó del *Espejo*, del franciscano Philipe Bosquier, editado en Colonia en 1623. De acuerdo con esa vieja crónica san Macario quiere hacer las paces entre Dios y el diablo. Dios le dice a Macario: "Si el diablo quiere confesar públicamente su culpa, yo lo perdono". Macario trasmite el mensaje y el diablo responde: "Al contrario, el crucificado debe arrodillarse ante mí y confesar su culpa por la cual hizo que pasáramos tantos años en el infierno". Macario lo echó. La crónica concluye tranquilizándonos: "En verdad, el diablo nunca más se le apareció". Ver, también, *Teodicea*, § 271; GP VI, 278.

de un miserable eremita en favor de los rebeldes de tantos siglos!". El, aparentando indignarse, simulando amenazar: "Y ¿quién te ha constituido en representante de nosotros? ¿Quién te ha determinado a una misericordia tan necia? Has de saber, necio, que no necesitamos ni que tú intercedas, ni que Dios nos perdone". *Eremita*: ¡Oh testarudez, oh ceguera! Te ruego que calles y toleres que yo hable contigo. *Belcebú*: Me vas a dar, sin duda, una lección. *Eremita*: Qué pequeño es el sacrificio de los instantes que gastarás en oír a un hombrecito que desea lo mejor para todos. *Belcebú*: ¿Qué quieres, pues? *Eremita*: Has de saber que discutí con Dios acerca de tu salvación. *Belcebú*: ¿Tú? ¿Con Dios? ¡Oh adorno del cielo, oh infamia del mundo, oh indignidad del universo! ¿Y este es el que gobierna las cosas, el que pide que los ángeles tiemblen ante una autoridad que se prostituye ante estos gusanos terrenales? ¡Estallo de ira y de rabia! *Eremita*: Ah, deja de maldecir en este límite de la reconciliación en que ya nos hallamos. *Belcebú*: Estoy fuera de mí. *Eremita*: Volverás en ti cuando adviertas con cuánta
dulzura de padre espera cordialmente el retorno del hijo. *Belcebú*: ¿Y es posible que quiera la reconciliación quien nos ha alterado con tantas injurias? ¿es posible que se arrepienta el que tanto nos ultrajó? ¿que reconozca su error y se someta el que quiere ser considerado como omnisciente y omnipotente? Y tú, ¿eh?, ¿a qué precio crees que haremos la paz? *Eremita*: Mi única súplica ha de ser la que extinga la ira, entierre los odios y hunda como si fuera en un mar profundo el recuerdo mismo de lo pasado. *Belcebú*: Con esta condición ve a responder que estoy preparado para amigarme. *Eremita*: ¿En serio? *Belcebú*: No lo dudes. *Eremita*: No te burles. *Belcebú*: Vé solamente y presenta el caso. *Eremita*: ¡Oh qué dicha, oh día sereno, los hombres liberados, Dios bendito! *Dios*: ¿Qué me traes con tales saltos de alegría? *Eremita*: El caso concluido, ¡oh! Padre, ahora el reino, el poder, la salvación, la fuerza, el honor y la gloria de nuestro Dios y de su Cristo, pues se ha convertido el que nos acusaba todos los días, el que rugía noche y día pidiendo nuestra muerte. *Dios*. ¿Qué? ¿Agregaste también la condición del perdón? *Eremita*: La aprobó. *Dios*: Trata de no engañarte. *Eremita*: Vuelvo para transmitirle lo que tiene que cumplir. *Dios*: Pero, cuidado, precisemos de antemano la fórmula. *Eremita*: Yo la escribiré. *Dios*: Notifica a quienes quieren ser perdonados que han de emplear ante mi trono estas palabras solemnes: "Yo confieso con la boca, reconozco de corazón 116

que por mi malicia fui la causa de mi condena, y que ésta habría sido eterna si tu inefable conmiseración no hubiera disipado mi insensatez; ahora, tranquilizada mi mente después de percibir la diferencia entre la luz y las tinieblas prefiero padecer todos los males más terribles que volver por una desgracia renovada
118 a aquel estado en que la naturaleza de las cosas no puede producir nada más ignominioso". *Eremita*: Tengo la fórmula, y ahora iré, mejor, volaré. *Belcebú*: ¿Tienes alas? *Eremita*: El amor me aligera. Esta es la fórmula del pedido de perdón. *Belcebú*: Si me permites la leeré. Pero ¿cuándo se aplicará la condición? *Eremita*: Cuando tú quieras. *Belcebú*: Como si yo pudiera vacilar. *Eremita*: Bueno, vamos al trono de Dios. *Belcebú*: ¿Qué? ¿Tienes suficiente sentido común? ¿Yo tengo que ir a él o él venir a mí? *Eremita*: No juegues con un asunto tan importante. *Belcebú*: Irá el que tiene que pedir perdón. *Eremita*: Entonces vamos. *Belcebú*: Insensato. *Eremita*: ¿No tienes tú que pedir perdón? *Belcebú*: ¿Es esto lo que prometiste? *Eremita*: ¿Quién pensará otra cosa aun soñando? *Belcebú*: ¿Soy yo el que ha ofendido? ¿Yo me convertiré en el suplicante de ese tirano? ¡Oh hermoso intercesor! ¡Peste de hombre! ¡Modelo de prevaricador! *Eremita*: Pero ¿qué haces?

Belcebú: Penetra el veneno en los miembros, bruscamente se enardece
el furor en las articulaciones; es preciso que un crimen se sume a otro crimen
así expiamos. El furibundo sólo una víctima quiere,
el enemigo[94] inmolado. Es grato arrojar sus restos al viento
y, lacerada la carne del que vive, desgarrada en mil partes
transformarla en otros tantos testimonios de mi suplicio.
Es grato sustraer la carne del ser que vive
de la trompeta que convoca a la resurrección[95].

Eremita: ¡Dios mío, ayúdame! *Belcebú*: Fauces del pálido Averno, y vosotros lagos del Tenaro[96] ... *Eremita*: Desapareció, ahora respiro: ¿adónde irá ese miserable? Sus últimas palabras son un indicio. ¡Oh desesperado! ¡Oh enemigo de Dios.

[94] Juego de palabras entre *hostia*, "víctima", y *hostis*, "enemigo". Pareciera que, además, Leibniz pretende establecer entre ambas palabras un nexo etimológico que no existe.

[95] Reminiscencias de Virgilio, *Eneida*, VI, especialmente los versos 118, 126 y 495 (B).

[96] El mar en el cráter del Averno (así Cuma en la Campania) y la caverna de Taenarum (en Laconia) eran las entradas del infierno. Leibniz se inspira en Séneca, *Fedra*, 1201-3.

del universo, de sí mismo! Que los malditos se vayan al diablo
y se queden con su locura deliberada; pero a ti alabanza, ho- 120
nor y gloria, oh Dios mío, que te has dignado mostrar tan potentemente a tu esclavo tu misericordia y tu justicia y que has suprimido todas aquellas tentaciones de duda que tendían a considerarte o bien injusto o bien impotente. Ahora mi alma reposa y se entibia a la luz de tu belleza en inagotables delicias. Así habló nuestro eremita y yo con él.

F. Has interrumpido con un entremés encantador la severidad de nuestra argumentación o más bien la has rubricado con un epílogo. Pues ahora podemos terminar con seguridad, si no me engaño.

T. Permíteme todavía una pregunta más. Reconozco que has demostrado que los condenados no pueden dejar de quejarse de Dios, del mundo, de cosa alguna, ni pueden dejar de querer hacerlo. Sólo queda este problema: que Dios satisfaga a las otras almas que están en suspenso ante su juicio insondable, y aun más que se satisfaga a sí mismo; pero aunque a partir de lo conversado me parece ver, como desde lejos, la manera de concluir el asunto, prefiero, sin embargo, escuchar tu resumen.

F. ¿De qué podría alguien quejarse todavía? Pues ni Dios, ni bienaventurado alguno sería bienaventurado, mejor aún, ni siquiera existiría si la serie de las cosas no fuera lo que es.

T. Confieso que nadie puede quejarse, pero algunos podrían asombrarse sólo ante dos interrogantes: primero, ¿por qué el orden del mundo no fue constituido sin la condena de algunos?; segundo, ¿por qué las circunstancias de las cosas han comportado que esta alma más bien que esta otra, en esta masa de carne más bien que en aquélla, llegue a ser, o más bien quiera ser, desdichada?

F. La primera pregunta es a la vez muy fácil y muy difícil.
Es la más fácil si asientes a mi afirmación de que lo que ha 122
sido hecho es lo mejor y concuerda con la armonía universal, lo que se muestra por el efecto o, como se dice en las escuelas, *a posteriori*, por el hecho mismo de que existe. Pues todo lo que existe es lo mejor o ἁρμονικώτατον (armonikótaton, lo más armonioso) y se prueba mediante una demostración aún no refutada, porque la primera y única causa *eficiente* de las cosas es el espíritu; la causa para que actúe el espíritu, o *fin* de las cosas, es la armonía; el fin del espíritu absolutamente perfecto es la armonía suprema. Pero si, insatisfecho con este argumento, quieres que se descubra aquella armonía misma causante de

tantas maravillas y que te sea demostrado *a priori* que ha sido propio de la razón que esta armonía se realice de este modo en el mundo, pides una cosa imposible para el hombre que aún no ha sido admitido en los misterios de la visión de Dios.

T. Ojalá que el orbe pueda persuadirse de esto tan claramente como tú lo has probado: lo que existe, si contemplas la totalidad de las cosas, es lo mejor. Por cierto que si todos creyeran en esto tendríamos menos pecados; si lo recordaran siempre, no tendríamos ninguno. Cada uno amaría al Creador, se le taparía la boca al ateísmo y obligaríamos a callar a esos insensatos censores de la providencia que habiendo oído unos pocos versos del poema se lanzan a juzgar de un modo injusto acerca de toda la melodía[97]; ignoran que en esta casi infinidad de cosas y, por así llamarla, repetición de mundos en mundos (pues el continuo es divisible al infinito) es imposible que un mortal aún no purificado comprenda con el espíritu la totalidad del canto; y no reconocen que estas disonancias particulares intercaladas hacen más exquisita la consonancia del universo, así como dos números impares se contienen en uno par, más aún
124 pertenece a la esencia de la armonía que la diversidad discordante sea devuelta a la unidad de un modo maravilloso y como inesperadamente. Es lo que consideran ley de su arte quienes componen no sólo música sino esas historias escritas para entretener que se llaman novelas. Pero te queda por explicar la segunda pregunta: puesto que las almas son por sí mismas muy semejantes o difieren sólo por el número, como se dice en las escuelas, o por cierto grado y en consecuencia difieren sólo lo debido a las impresiones externas ¿cuál puede ser la razón de la diversidad en esa armonía universal para que esta alma más bien que aquélla esté expuesta a circunstancias que han de depravar su voluntad o (lo que es lo mismo), para que se constituya en este tiempo y lugar?

F. La respuesta parece difícil pero más por el modo tortuoso que exige su indagación que por la naturaleza del asunto. Pues tocamos el espinosísimo asunto del *principio de individua-*

[97] "Pues querer que pertenezca a la grandeza o magnificencia de Dios el hacer todo lo que es posible, aparte de que esto no es factible por la incompatibilidad de los posibles y el enlace de todas las criaturas, aparte de esto, digo, es querer la grandeza a expensas de la belleza. Y es como si imagináramos que una de las perfecciones de Dios fuese ser poeta y quisiéramos que ese poeta perfecto hiciera todos los versos posibles, los buenos y los malos", carta a Fontenelle, abril de 1703, inédito, publicado por M. Fichant, "L'origine de la négation", *Etudes Philosophiques*, 1 (1971).

ción, o sea de la discriminación de las diferencias sólo por el número [98]. Sean dos huevos tan semejantes que ni siquiera un ángel (en la hipótesis de la semejanza suprema) pudiera observar la diferencia. Y sin embargo, ¿quién negaría que difieren? Por lo menos en lo siguiente: que uno es esto (*hoc*), el otro esto (*hoc*) o sea la *hecceidad* [99] o porque son uno y otro, o sea por el *número*. Pero ¿qué queremos cuando numeramos, o sea cuando decimos *esto* (pues *numerar* es repetir esto), qué es *esto*, o bien la determinación? ¿Qué es sino la percepción del tiempo y del lugar o sea del movimiento de una cosa dada con respecto a nosotros, o con respecto a una cosa ya determinada o bien nuestro propio movimiento (por ejemplo el movimiento de la mano o el dedo con que señalamos) o el movimiento de una cosa ya determinada, como el de un bastón apuntando a la cosa 126
que hay que mostrar? Estos son por lo tanto los principios de individuación que te asombraban fuera de la cosa misma: pues (a partir de la hipótesis de la máxima semejanza) ningún ángel o, para decirlo con audacia, ni siquiera Dios, puede asignar otra distinción entre aquellos huevos que ésta: ahora éste se halla en el lugar A, aquel en el lugar B. Por lo cual, para que puedas continuar distinguiéndolos por aquello en que consiste la *caracterización* (es decir, una determinación permanente) es necesario que (supuesto que no se los pueda pintar, prender una

[98] Tema clásico de la especulación medieval. Ver, santo Tomás, *Summa Theol.*, I, 3, 2 ob. 3; III, 77, 2 c; 1 *De caelo*, 19 b y *Sobre el ente y la esencia*, 2; Duns Scoto, *Quaestiones in Sent.*, 2, dist. 3, qu. 6, 11. Es el tema de la tesis de bachillerato de Leibniz, *Disputación metafísica sobre el principio del individuo* (1663), A VI, i, 11 y sgts., donde defiende la posición de Suárez, ver Lawrence B. McCullough, "Leibniz and Traditional Philosophy", SL X, 2 (1978). En este contexto adquiere una importancia capital. Poco tiempo después, cuando Leibniz descubra la dinámica y deba considerar que el espacio y el tiempo no son substancias, ha de juzgar que cada individuo será tal por su inserción en la serie de la historia universal, ver *Verdades primeras* (Sección V, 5), *Discurso de metafísica*, § 9 (Sección V, 3) y *Sobre la naturaleza misma*, § 13 (Sección IX, 4).

[99] Con este término Duns Scoto se refiere a veces a la individuación, a veces al principio de la individuación. Nótese que en la metafísica clásica sólo se dan seres individuales (prescindamos metódicamente de los seres incorpóreos). Lo que individualiza a los seres compuestos de materia y forma es, según santo Tomás, la materia; para Duns [illegible] la *hecceidad*, a saber una entidad formal que determina la naturaleza específica de un ser. Es "aquella forma... por la cual el todo compuesto es este ser" (Op. Ox. [illegible] 11, q. 3, n. 4[illegible]) En sus primeros escritos Leibniz critica esta teoría, en favor de la de Suárez (ver nota anterior). Después la adopta con el nombre de "noción completa" de un individuo. César, Judas, casos sobresalientes de destinos impares, son sus ejemplos favoritos. Pero debe entenderse que todos y cada uno de los hombres son para Leibniz seres únicos.

marca o imprimir un signo por el cual dejen de ser muy semejantes) o bien los vuelvas a poner en un lugar inmóvil donde también ellos reposen, o bien que hagas que el lugar, el recipiente que los contiene, si es móvil, sea sin embargo irrompible y que estén fijados en él de manera tal que conserven siempre la misma situación respecto de las partes del recipiente que ya poseen ciertas marcas impresas seguras; o bien, por último, si has de dejarlos en completa libertad será necesario que durante todo el tiempo de su trayectoria, en todos los lugares que atraviesen, sigas a cada uno con los ojos o con las manos o con otro tipo de contacto.

T. Dices cosas asombrosas que, me parece, los escolásticos no han conocido ni en suenos pero con las cuales, sin embargo, nadie podría discrepar porque están extraídas de la práctica de la vida y porque los hombres no razonan de otro modo para distinguir las cosas similares. Pero ¿qué conclusión sacas de allí con respecto a las almas?

F. ¿Qué? Nada, sino que también las almas o, como prefiero decir, los espíritus están como individuados, es decir llegan a ser *éstos* por el lugar y el tiempo. Una vez afirmado este punto, toda la dificultad se desvanece. Pues preguntar por qué esta alma y no otra se presenta primero en estos lugares y en estas circunstancias temporales (de donde se origina toda la serie de la vida, de la muerte, de la salvación o de la condenación) y
128 por consiguiente por qué pasa de unas circunstancias a otras, al comportarlo asi la serie de las cosas exteriores a ella, es preguntar por qué esta alma es esta alma. Imagina que en *este* mismo cuerpo (es decir en el cuerpo que está en el mismo lugar y en el mismo tiempo) ha comenzado a existir otra alma en el mismo lugar y en el mismo tiempo en que ha comenzado a existir la primera; aquella alma a la que tú llamas otra no será otra sino *ésta*. Si alguien se indignara por no haber sido hijo de una reina y, a la inversa, porque su madre no hubiera dado a luz a un rey, se indignaría por no ser él mismo, o más bien se indignaría de nada pues todo permanecería igual y él mismo, hijo de rey, no soñaría que es ahora hijo de un campesino. Del mismo modo he aludido alguna vez a quienes se indignan porque Dios no hubiera eliminado instantáneamente del mundo a Adán y Eva una vez que pecaron (para que la mancha no se propagara a su posteridad) y no los hubiera reemplazado por otros mejores. Pues, como lo hice notar, si Dios hubiese hecho esto, una vez suprimido el pecado habría debido producirse una se-

rie completamente diferente de cosas, de circunstancias, de hombres, de matrimonios, de personas, y, por ello, al ser suprimido o extinguido el pecado, nosotros mismos no estaríamos en el mundo. Por lo tanto no tienen por qué indignarse de que Adán y Eva hayan pecado, mucho menos porque Dios haya soportado el pecado, puesto que más bien deben imputar su existencia a la cuenta de esta tolerancia de los pecados. Ya ves hasta qué punto los hombres se atormentan con problemas vanos, como si un noble a medias se encolerizara con el padre por haberse casado con una mujer de condición más baja (aunque los hombres no estén exentos de pasiones similares, incluso más insensatas)
sin pensar que si se hubiera casado con otra, no hubiera venido 130
él al mundo sino otro hombre.

T. No me queda nada por preguntar, ni de qué quejarme, ni qué objetar. El único motivo de mi admiración es la inesperada claridad con que has explicado todo el problema. Recomendaría muchas de tus conclusiones a los teólogos si no temiera que los hombres sospecharan que tramamos algo entre nosotros.

F. Que sean otros, más bien, quienes juzguen acerca de ello, siempre que sean probos e inteligentes, que presten atención, que acepten el sentido de las palabras que he expuesto, que no aleguen otro, que no le imputen al autor consecuencias retorcidas en que no pensó ni siquiera en sueños, que odien los sofismas hirientes, signos de perturbación espiritual, que se inflamen de un celo suficiente para vindicar la gloria divina e ilustrar los espíritus.

T. ¡Estoy de acuerdo! Pero aún si te equivocaras bastaría solamente con que la calumnia y la envidia no nos inculcaran que es herético poder triunfar por medio del razonamiento y que el que habla así, el que así cree, el que así muere, vaya a ser condenado y no deba ser considerado como hijo de nuestra común madre, la Iglesia, o lo que es lo mismo, como hermano nuestro.

F. Tengo plena confianza y lleno de esa esperanza me someto a lo universal en la Iglesia[100], a las sentencias tradicio-

[100] Lo universal o "católico" de la Iglesia es la ley natural, que es común también a las personas que pertenecen a las diversas sectas, *Paralelo entre la razón original o la ley de la naturaleza...* (posterior a 1704), Grua, 49. "La comunidad de los santos es católica o general y congrega a la totalidad conjunta de las razas humanas", *Las sociedades naturales (Die Natürlichen Geselschaften)* (ca. 1678), Grua, 603, traducción de Roberto Torretti en *Diálogos*, VIII, 23 (1972).

nales en que concuerdan la república cristiana de la antigüedad y de nuestro siglo, finalmente a cualquier hombre que razone mejor que yo. Que se me acuse, no puedo impedirlo; ruego que no se prejuzgue acerca de mí; pues si me oyen, o más bien, si me leen con atención espero que todos reconozcan que todo ha sido expuesto con la mayor simplicidad posible una vez suprimida la impostura de las palabras que habitualmente perturban más que las cosas mismas al género humano. Nada he enunciado que todos en conjunto no tengan que reconocer nece-
132 sariamente. Ahora no dije nada acerca de Cristo, de los auxilios del Espíritu Santo y del concurso extraordinario de la gracia divina, cosas todas que dependen de la revelación divina pues hemos convenido entre nosotros que yo como catecúmeno te expondría a ti la teología del filósofo antes de que tú, a la inversa, me iniciaras en los misterios revelados de la sabiduría cristiana. De este modo, Teófilo, he de aliviar el trabajo de probar las cosas que confieso reconozco y aclarar más la armonía de la razón y la fe, para que sea más evidente la locura de todos los que, o bien hinchados de saber rechazan la fe o bien envanecidos por la revelación odian la filosofía porque pone al desnudo su orgullosa ignorancia.

T. Alabo tu modestia. Reconozco haber cosechado frutos de esta conversación y me alegra que me hayas dado con qué taparles la boca a quienes, debido a una suprema desvergüenza no se conmueven ni por el respeto a la Sagrada Escritura ni por el consenso, la autoridad y los ejemplos de los santos padres, y están llenos de no sé qué razones cuya frivolidad tú mostraste con claridad meridiana. Vendrá el tiempo (así lo auguro e imploro) en que tendré en ti un instrumento mejor preparado para cosas más grandes, de modo que una vez introducidos también en las profundidades de la fe, todas las tinieblas y espectros de las dificultades más vanas, que perturban las almas y las seducen y extravían, sean espantadas como con un exorcismo. Adiós.

3

[SOBRE LA EXISTENCIA, LOS SUEÑOS Y EL ESPACIO] J 112
(15 DE ABRIL DE 1676)

Si se examina bien la cuestión lo único cierto es que nosotros percibimos, y que percibimos coherentemente y que al percibir observamos cierta regla. Percibir coherentemente significa que se percibe de modo tal que se puede dar razón de todo y que todo se puede predecir. La existencia consiste en esto: en percibir observando ciertas leyes, pues, de lo contrario, todo sería como un sueño [1]. No afirmo que muchos perciben lo mismo sino que perciben cosas que los demás perciben concordantemente (*consententia*). Y diversos espíritus se perciben a sí mismos y perciben sus propios efectos y operaciones. De aquí se sigue que una misma causa es la que provoca las percepciones de los otros y las nuestras. Sin embargo, no es precisamente necesario que, o nosotros actuemos sobre el contenido de aquellas percepciones o bien que el contenido de aquellas percepciones actúe sobre nosotros. Lo único necesario es que percibamos cosas concordes (*conformia*) y esto forzosamente debido a una misma causa.

[1] Castañeda sugiere que en este pasaje el pensamiento de Leibniz se halla en tensión entre dos sentidos:
(a) *La interpretación fenomenista reductiva* según la cual un objeto existente es sólo una colección de contenidos perceptivos estructurados según leyes.
(b) *La interpretación epistemológica* según la cual el criterio que poseemos para sostener o postular la existencia de cierto objeto es la sumisión de las apariencias del objeto a las mentes según leyes definidas.
La tensión se resolverá más adelante en:
(c) *La interpretación de la dependencia ontológica*: un objeto *no* es sólo una colección de contenidos perceptivos sino una realidad particular que está fuera del espíritu, aunque esa realidad necesariamente es una entidad que puede aparecer a perceptores y sus apariencias están gobernadas por leyes de modo tal que las leyes de la apariencia perceptiva son también leyes constitutivas de objetos.

Además, no es necesario que el sueño se diferencie intrínsecamente de la vigilia en cierto grado de realidad sino sólo en la forma u orden de las percepciones (*sensionum*). De aquí se desprende que la cuestión no consiste en investigar el motivo por el cual existen algunos cuerpos fuera de nosotros, si el espacio es algo y otras cosas semejantes, problemas que surgen cuando no se explican suficientemente los términos, a menos
114 que sostengamos que cuerpo es cualquier cosa que puede percibirse coherentemente y espacio es aquello que hace que numerosas percepciones tengan simultáneamente mutua cohesión. Por ejemplo, si llego a un lugar determinado a través de un camino muy largo, y siguiendo otro, llego a un segundo lugar, y mediante un tercero, a un tercer lugar y de nuevo de uno de estos lugares a otro, entonces de aquí deduzco en qué tiempo llegaré desde uno de los lugares restantes a otro de los restantes, según la unidad de espacio que hemos supuesto. Por tanto, la idea de espacio reside, como se reconoce, en aquello por medio de lo cual separamos el lugar, o por así llamarlo Mundo de los sueños, de nuestro mundo. Sin embargo, no veo por qué esto es así. De aquí se sigue que hay algo diferente de la percepción y de la causa de esta percepción y de esta coherencia[2]. Además, de aquí se sigue que pueden existir otros infinitos espacios y Mundos completamente diferentes de modo que entre ellos y los nuestros no haya distancia alguna, si en verdad existen algunos espíritus (*mentes*) a los que se les aparezcan otras cosas en nada coherentes con las nuestras. Como el Mundo y espacio de los sueños difiere del nuestro, en él podrían existir otras leyes del movimiento. De todo esto resulta evidente que las cosas materiales están tan lejos de ser más reales que las otras que, a la inversa, siempre puede ponerse en duda la existencia de ellas, o más bien que la existencia de ellas no difiere materialmente en nada, o sea en sí misma, de la existencia de los sueños, aunque por cierto difieren en belleza. Cuando nos despertamos de los sueños encontramos más coherencia en la conducta de los cuerpos, pero, sin embargo, no la encontramos también en la conducta de los espíritus, o sea, la república mejor, y puede suceder que cuando despertemos también del sueño de esta vida, pasemos a un mundo más perfecto. Aunque también puede suceder que durmamos repetidamente por períodos,

[2] En éste, como en otros pasajes, Jagodinsky copia mal. Parece claro que falta una negación: "De aquí se sigue que *no* hay algo diferente de la percepción...".

o sea, que regresemos a esta vida o a otra semejante a ella [a]. Todo el que investigue si puede existir otro mundo, otro espacio, sólo investiga si existen otros espíritus que no se comunican con los nuestros. De esto se puede entender fácilmente que no es necesario que no pueda probarse con certeza la eternidad del Mundo a partir de aquello que percibimos, aunque sea necesario siempre, en efecto, un espíritu y no pueda entenderse de qué modo un espíritu comienza y termina, lo que, en cambio, puede entenderse respecto de las cosas corpóreas, es decir, que este mundo, esto es, percepciones coherentes de este modo, ha comenzado alguna vez.

[a] Castañeda advierte que esta hipótesis de Leibniz ha sido expuesta —de un modo independiente— por Anthony Quinton en "Spaces and Times", *Philosophy* 37 (1962). La resume así: Yo tengo mis experiencias ordinarias, pero mis sueños tienen una consistencia y coherencia extraordinarias. Mi vida alterna sistemáticamente entre un mundo de la vigilia, llamémoslo V, y un mundo de sueños, S. Vivo en V, entre otros tipos de personas, en relaciones familiares y sociales diferentes de las que tengo en S. Hago planes en S y los cumplo, a menudo con éxito, después de "despertar", esto es, al volver de V; y de modo análogo en V. En S realizo todo tipo de experimentos geométricos y científicos. Mientras vivo en S nunca encuentro alguno de los objetos que encuentro en V. Hasta donde mido distancias en S nunca encuentro nada como los contenidos de V. De modo análogo respecto de mi vida y mis medidas en V. Entonces S y V son completamente diferentes y cada uno ocupa su propio espacio.

Una intuición de un fenómeno similar a éste, expresada literariamente, se halla en el cuento de Julio Cortázar, "La noche boca arriba".

4

A II, i, 271

QUE EL SER PERFECTÍSIMO EXISTE (NOVIEMBRE DE 1676)

Llamo *perfección* a toda cualidad simple que es positiva y absoluta, es decir, que expresa algo y lo expresa sin ningún límite.

Mas como una cualidad semejante es simple, entonces no se puede descomponer, o sea, es indefinible. De lo contrario, o no sería una única cualidad simple, sino un agregado de muchas
272 cualidades, o si fuera única estaría circunscripta por límites y, por lo tanto, se la entendería por la negación de todo progreso ulterior [1]. Pero esto va contra lo que sostiene la hipótesis, pues la cualidad de la que se parte es puramente positiva.

Teniendo en cuenta todo esto, no es difícil mostrar que *todas las percepciones son compatibles entre sí*, es decir, pueden estar en el mismo sujeto.

En efecto, sea la proposición siguiente:

A Y B SON INCOMPATIBLES [2]

(entendiendo por A y B dos formas simples o perfecciones como la antes señalada, y da lo mismo que se elijan muchas simultáneamente) es evidente que esa proposición no se puede demostrar si no se descomponen los términos A y B, ya sea que se descomponga uno cualquiera de los dos o ambos. De otro modo, debido a la naturaleza de esos términos, el razona-

[1] Este pasaje, y el hecho de que Leibniz llame "positiva" a esa cualidad, hacen pensar a Parkinson en una posible evocación del dicho de Spinoza "toda determinación es negación", carta 50 (ver Parkinson, *Logic and Reality*, 81).

[2] Esto es, no pueden hallarse en el mismo sujeto. Adviértase que esta es una proposición necesaria, pues se sobrentiende que no se trata de un juicio acerca de cosas sino la formulación de que *no puede* haber compatibilidad.

miento mismo no podría ponerse en movimiento y resultaría igualmente imposible demostrar la incompatibilidad tanto por lo que se refiere a otras formas cualesquiera como a estas mismas formas. Pero (por hipótesis) no se pueden descomponer. Por lo tanto, esta proposición no es demostrable respecto de las dos formas mencionadas.

Pero si la proposición fuera verdadera se podría demostrar respecto de esas formas porque la proposición es verdadera por sí misma y todas las proposiciones necesariamente verdaderas son o bien demostrables o bien evidentes por sí mismas [3]. Por consiguiente, necesariamente esta proposición no es verdadera. O sea, no es necesario que A y B estén en el mismo sujeto, por consiguiente, pueden no estar en el mismo sujeto y como el razonamiento es el mismo respecto de cualquier otra cualidad semejante que se elija, por lo tanto, todas las perfecciones son compatibles.

Por consiguiente, es un hecho que se puede entender el sujeto de todas las perfecciones, es decir, el Ser perfectísimo.

De donde es evidente también que existe, pues la existencia está contenida en el número de las perfecciones [4].

(Lo mismo puede mostrarse también de las formas compuestas a partir de las absolutas, a condición de que se den.)

Presenté este razonamiento a Spinoza en mi visita a La Haya. El consideró que el razonamiento era sólido, pues, cuando en un primer momento intentó contradecirlo, lo puse por escrito y le leí primero este resumen.

Escolio

El razonamiento de Descartes acerca de la existencia del Ser perfectísimo supone que el Ser perfectísimo puede ser entendido, o sea, que es posible [5]. En efecto, después de suponer

[3] Digamos que la proposición que adscribe las cualidades A y B a un mismo sujeto singular sería "evidente por sí misma" (*per se nota*) si fuera una contradicción manifiesta que "x es A y no A", o bien que "x es B y no B". Pero la proposición "x es A y B" no es de ese tipo de modo que si A y B son incompatibles, su incompatibilidad debe ser demostrable. Pero demostrar es analizar, y se ha admitido que estas entidades no son susceptibles de análisis (ver Parkinson, *op. cit.*, 81-2).

[4] Nota del editor Gerhardt: "En lo que precede se encuentra lo que Leibniz expuso a Spinoza. Lo que sigue parece haberlo añadido más tarde".

[5] Para críticas más maduras de la demostración cartesiana, ver especialmente *Meditaciones, Discurso de metafísica* y *Advertencias*.

que se da una noción semejante, se sigue de inmediato que existe aquel Ser pues lo concebimos tal que contenga de inmediato la existencia. Pero cabe preguntar si está en nuestro poder concebir un ser tal, o sea, si esa noción procede de la cosa (*a parte rei*) y se puede entender clara y distintamente sin contradicción. En efecto, los adversarios dirán que tal noción del ser perfectísimo, o sea, del ser que existe por esencia, es una quimera. Y no es suficiente que Descartes apele a la experiencia y que alegue que experimenta en sí mismo en forma clara y distinta algo semejante, pues tal cosa es anular la demostración,
273 no resolverla, a menos que muestre de qué modo otros pueden acceder también a tal experiencia. Pero siempre que en la demostración alegamos experiencias debemos mostrar también el modo de realizar una experiencia igual, si no pretendemos convencer a los demás sólo en virtud de nuestra autoridad.

5

[TODO POSIBLE EXIGE EXISTIR] (CA. 1677)

GP VII, 194

Las verdades absolutamente primeras[1] son las *idénticas* entre las verdades de razón y, entre las verdades de hecho, la siguiente (a partir de la cual todas las experiencias se pueden demostrar *a priori*), esto es, *todo posible exige existir* y, por tanto, llegaría a existir a menos que lo impida otra cosa que también exija existir y que sea incompatible con la anterior. De ahí se sigue que siempre existe la combinación de cosas mediante la cual existe el mayor número. Por ejemplo, si afirmamos que A.B.C.D. son iguales según su esencia, que son igualmente perfectas, o sea, que exigen igualmente la existencia y afirmamos que D es incompatible con A y con B, pero que A es incompatible con cualquiera excepto D, e igualmente B y C, se sigue que existe esta combinación A.B.C., excluido D. Pues si queremos que exista D, solamente podrá coexistir con C. Por consiguiente, existirá la combinación CD, que por cierto es más imperfecta que la combinación ABC. Así, pues, resulta claro de aquí que las cosas existen de un modo perfectísimo. Esta proposición: todo posible exige existir, puede ser probada *a posteriori*, si se admite que algo existe. En efecto, o bien todas las cosas existen y entonces todo posible exige existir hasta el punto de existir también, o bien algunas cosas no existen, y

[1] Leibniz ha anotado al margen del manuscrito: "La definición de la verdad es real. Es verdadero lo que se puede demostrar por medio de definiciones a partir de lo idéntico. Lo que se demuestra a partir de definiciones nominales es verdadero hipotéticamente, lo que se demuestra a partir de definiciones reales es absolutamente verdadero. Sólo pueden aducirse definiciones reales de aquellas nociones que nosotros percibimos inmediatamente, por ejemplo, la extensión, la temperatura, cuando digo que es verdadero que existen. En efecto, se debe asignar, además, algo distinto a aquello mismo que percibimos confusamente. Las definiciones reales se pueden probar *a posteriori*, a saber, por experiencia. Que todo existente es posible se debe demostrar a partir de la definición de existencia".

entonces debe darse razón de por qué algunas cosas existen en lugar de otras. Pero en este caso no puede darse otra razón que la razón general de la esencia, o sea, la posibilidad, si se admite que por su naturaleza es posible exigirle la existencia, y por cierto, según la razón de posibilidad, o sea, según el grado de la esencia. Si en la naturaleza misma de la esencia no hubiera cierta inclinación a existir, nada existiría. Pues decir que algunas esencias poseen esta inclinación, pero otras no, es decir algo sin razón [2], pues generalmente parece que la existencia se refiere a toda esencia del mismo modo. Pero para los hombres es todavía algo desconocido de dónde surge la incomposibilidad de diversas cosas, o sea, cómo puede suceder que diversas esencias pugnen entre sí ya que todos los términos puramente positivos parecen compatibles entre sí.

Las verdades primeras en relación con nosotros son las experiencias.

Toda verdad o bien puede ser demostrada a partir de verdades absolutamente primeras (las que se puede demostrar que son indemostrables), o bien ella misma es absolutamente primera. Y esto es lo que suele decirse cuando se dice que no se debe afirmar nada sin razón, más aún, que nada sucede sin razón.

Como la proposición verdadera es la que es idéntica o la que puede ser demostrada a partir de proposiciones idénticas, recurriendo a definiciones, de aquí se sigue que la *definición real* de existencia consiste en que exista lo que es máximamente perfecto de entre aquellas cosas que por lo demás podrían existir, es decir, lo que envuelve más esencia. De tal modo que la naturaleza de su posibilidad o esencia consiste en exigir su existencia. Si no fuera así no podría darse razón de la existencia de las cosas.

[2] Leibniz ha anotado al margen del manuscrito: "Si la existencia fuera algo diferente de la exigencia de existencia, se seguiría que ella misma tiene cierta esencia, o sea, que se sobreagrega algo nuevo a las cosas. Se puede preguntar enseguida acerca de esto si esa esencia existe y por qué existe ésta concreta más bien que aquélla".

SECCIÓN III

LENGUAJE, PENSAMIENTO Y REALIDAD

Introducción

En Vida de Leibniz *se ha visto que el método deductivo de los geómetras aparece como primera concreción del ideal de conocimiento. Ellos logran, por vía de la síntesis, componer progresivamente sus verdades; por vía del análisis, descomponer regresivamente las verdades en elementos simples. Algunos pocos geómetras (ver más adelante* Advertencias, *sección VIII, 1) han llegado a descomponer ciertos axiomas de la geometría. Esa tarea no es vana, señala Leibniz contra la opinión general. Merced a ella se van a establecer los elementos simples de que están constituidas todas las verdades compuestas. Así se obtendrá lo que Leibniz llama "el alfabeto de los pensamientos humanos" (ver* Sobre la síntesis y el análisis *y* Advertencias, *al art. 1).*

Establecido ese alfabeto, Leibniz proyecta transformarlo en una característica. Cada uno de los términos ha de ser representado por un 'carácter'. Leibniz le da este nombre general a una multiplicidad de representaciones posibles (signos, marcas, dibujos, símbolos, notaciones, números, etc.). El "arte característico" es el arte de ir formando y ordenando los caracteres "de modo que mantengan entre sí la relación que mantienen entre sí los pensamientos" (Bodemann LH, 80). Así ha de resultar una escritura ideográfica que represente directamente los pensamientos. La característica ha de ser una lengua independiente de la lengua hablada, comparable en este sentido a la lengua china o a la egipcia. La característica es "universal" porque con los caracteres representa todas *las nociones y no sólo representa números, como el álgebra y la aritmética que son "muestras" de la característica (GP VII, 11). Pero también es "universal" porque como es independiente de todo idioma esta lengua equivale a una lengua universal.*

A diferencia de Descartes y Spinoza, para quienes el lenguaje era sólo un velo que oscurecía el pensamiento, Leibniz profesó siempre la creencia de que los pensamientos, aún los más abstractos, tienen que ir siempre acompañados, si no de palabras, al menos de signos (GP IV, 571). Estos rasgos de su método están expresados con la euforia de un iniciado en este párrafo: "La Característica es la que le da palabras a las lenguas, letras a las palabras, cifras a la aritmética, notas a la música. Es la que nos enseña el secreto de fijar el razonamiento y de obligarlo a dejar algo

así como huellas visibles en el papel, para examinarlas a voluntad: es la que nos enseña a razonar con poco esfuerzo, colocando los caracteres en lugar de las cosas para aliviar a la imaginación" (C 99).

Ahora bien, la Característica no sólo requiere generalizar el procedimiento de la demostración de axiomas hasta obtener el alfabeto de los pensamientos humanos. Tampoco logra su propósito instaurándose como lengua universal. La Característica ha de ser el fundamento de una lógica general que constará de símbolos para todas las operaciones del pensamiento. Así, pues, se formarán únicamente nociones distintas y nuestros razonamientos tendrán la infalibilidad del cálculo numérico. Leibniz confía en que todo ocurrirá de modo que "no sea más difícil razonar que contar" (Bodemann LH, 82). Podrán ocurrir errores de hecho, pero entonces cada paralogismo no será más que un error de cálculo y el sofisma expresado en esta nueva escritura no será más que un solecismo o barbarismo (GP VII, 200). Leibniz cree que la Característica, tal como él la concibe, permitirá someter las disciplinas más abstractas, como la metafísica y la moral a los signos, y entonces podrá colaborar activamente la imaginación (carta a Gallois, GP VII, 21). Los caracteres operarán como marcas sensibles, serán "criterios palpables de la verdad para que no subsistan más dudas que en el cálculo numérico" (carta a Oldenburg, GP VII, 9-10). Merced a ella, finalmente, se podrán dirimir las controversias; bastará con tomar la pluma y papel y repasar la controversia animados por un nuevo imperativo: "calculemus" (GP VII, 200).

Hasta ahora hemos hablado de la lógica como arte de razonar correctamente, como ars iudicandi. *Pero también ha de ser la lógica un arte de descubrir verdades nuevas. ¿Cómo orientarse en el laberinto de la invención? El verdadero hilo de Ariadna, "el auténtico método" (GP VII, 22), "el hilo palpable para dirigir la investigación" (GP VII, 57 y 59) es la escritura misma. Una vez constituida "nadie podrá escribir sobre un tema que no entienda. Si trata de hacerlo, o bien él mismo advertirá que dice tonterías, y el lector también, o bien al escribir ha de aprender lo que aún no entendía. La escritura y la meditación irán juntas o, para hablar con mayor exactitud, la escritura servirá de hilo a la meditación" (carta a Oldenburg, GP VII, 13-4 y a Gallois, GP VII, 23). En efecto, la "lengua racional" estará construida según una "gramática racional" y de modo tal que podamos conocer todo lo cognoscible sobre un objeto. Por ejemplo, a partir del nombre que actualmente le damos al oro no podemos deducir cuáles son sus propiedades. Pero "el nombre que se le imponga en esta lengua al oro será la clave de todos los conocimientos que se puedan obtener humanamente, es decir, racionalmente y según el orden correspondiente al asunto, puesto que del examen de ese nombre surgirá incluso qué experiencias hay que emprender racionalmente para ampliar*

nuestro conocimiento del oro" (GP VII, 13). Las cosas podrán tener varios nombres pero tendrán uno que será la clave de los demás: el que exprese la descomposición completa de la idea en elementos simples (a Gallois, GM I, 187; GP VII, 23). La Característica universal ha de contener pues la ciencia actual y la ciencia pasada de modo que el que aprenda esta lengua también aprenda, al mismo tiempo, la enciclopedia (GP VII, 13).

Alfabeto de los pensamientos, lengua universal, auténtica lógica, método de descubrir, enciclopedia, la Característica ofrecerá inocultables ventajas para la comunicación entre los hombres. Dalgarno y Wilkins se habían propuesto sólo esto. Leibniz se ha preocupado por dotarla de una estructura racional que le asegura gran ventaja sobre otras lenguas ideográficas como, por ejemplo, la china. En efecto, la escritura china persigue la variedad del mundo mediante infinidad de caracteres y se requiere una vida para aprenderla; la lengua racional de Leibniz, al constar de caracteres bien ligados según el orden y la conexión de las cosas, será simple, se lo aprenderá "en pocas semanas" y cualquiera lo podrá aplicar.

Es importante destacar el contraste polémico de estas ideas con el método preconizado por Descartes. Merced a la escritura característica disponemos de un medio objetivo e infalible (no subjetivo y retórico, como es a juicio de Leibniz el método de la duda, ver Advertencias*) para discernir la idea clara y distinta de la confusa. En efecto, lo confuso* no se puede *formular mediante símbolos precisos y según la sintaxis inflexible de esta lengua. Por otra parte, Descartes consideraba que para instituir la lengua universal era preciso haber llevado la ciencia a su perfección (a Mersenne, AT I, 76); en términos leibnicianos, Descartes proponía primero la enciclopedia y después la característica. En el gigantesco proyecto leibniciano ambas tareas deben realizarse a la vez y sólo de la concurrencia de ambas surgirá la lengua universal o filosófica, perfecta (C 27-8).*

Ninguna sección de la presente antología requiere tanto una introducción general como ésta. En efecto, Leibniz nunca pudo escribir definitivamente la totalidad de su programa y de ahí que para ofrecer yo en su máxima generalidad las líneas de ese sueño haya tenido que apoyarme en algunos textos y separarme de otros. Pero antes de dar una exposición sucinta de cada uno de los escritos que ha seleccionado me parece importante señalar algunos de los motivos principales por los que fracasó el proyecto de Leibniz. Admitimos que la característica se apoya en dos postulados básicos: (1) todas nuestras ideas están compuestas de un número muy pequeño de ideas simples —cuyo conjunto constituye el "alfabeto de los pensamientos humanos"—; (2) las ideas compuestas pro-

ceden de esas ideas simples por una combinación uniforme y simétrica análoga a la multiplicación aritmética.

*Ante todo surge una objeción de índole práctica: el número de las ideas simples es muy superior al que anhelaba Leibniz, de modo que su "alfabeto" hubiera debido constar de miles de caracteres. Pero esta es sólo una objeción de hecho; lo decisivo es que esa lógica no es viable porque el segundo postulado es palmariamente falso. En efecto, los conceptos son susceptibles no sólo de multiplicación lógica sino de adición lógica (que expresa la alternativa y se traduce mediante la conjunción "o"); y sobre todo, son susceptibles de negación. Hemos visto (*El Ser perfectísimo existe, *sección II, 4) que por no haber tenido en cuenta la negación Leibniz no pudo explicar jamás de qué modo la combinación de ideas simples, todas compatibles entre sí, podía originar ideas compuestas mutuamente contradictorias o excluyentes.*

Independientemente de esto Bertrand Russell señaló que Leibniz privilegió de un modo excluyente las proposiciones de la forma sujeto-predicado. Así, según Russell, quedaron sin explicación posible: (a) proposiciones que emplean ideas matemáticas y (b) proposiciones relacionales. Veamos un caso de proposiciones del primer tipo: "hay tres hombres". Russell sostuvo que estas proposiciones no consisten en la aserción de un predicado a un sujeto sino en la aserción de varios sujetos. Con respecto a (b) es preciso distinguir proposiciones de la forma sujeto-predicado como "Juan es pálido" y proposiciones de forma relacional como "Juan es más pálido que Pedro". Leibniz hizo numerosos intentos por reducir las segundas a las primeras pero sus fracasos fueron notorios; algunos de esos fracasos se pueden ver en los estudios que he incluido en esta sección.

1. Historia y elogio de la lengua o característica universal. *Esta sección se inicia y se cierra con dos escritos que datan probablemente de la misma época. En efecto, Couturat ha conjeturado que pertenecen a 1679. ¿Aduce esto que no ha habido progreso en las ideas de Leibniz acerca del lenguaje y su conexión con el pensamiento y con la realidad? En parte sí. Como ya se ha dicho en la introducción a esta sección, Leibniz ha ido postergando la ejecución de este gran proyecto a cuyo término se halla la característica universal. Pero también ese hecho quiere indicar que muchas de las reflexiones más substanciosas de Leibniz sobre su proyecto se sitúan entre los años 1677 y 1680.* Historia y elogio *muestra las grandes líneas del proyecto, revela una vez más, la génesis de su idea, se interroga por los motivos que pueden haber impedido a sus grandes predecesores encontrar esa idea y, finalmente, ofrece una descripción de la forma en que a juicio de Leibniz hay que llevar el programa a ejecu-*

ción. El título es de mi invención y trata de sortear los obstáculos del que imaginó en el siglo pasado F. A. Trendelenburg. Como ha mostrado exhaustivamente Günther Patzig ese título no es leibniciano y ha inducido a muchos errores.

2. Diálogo sobre la conexión. *La tesis general del diálogo ha sido formulada con insuperable claridad por Couturat: toda deducción es hipotética, o sea, es relativa a premisas que incluyen definiciones de palabras. Tenemos completa libertad para elegir nuestras premisas y nuestras hipótesis, nuestras convenciones de signos o nuestras definiciones de palabras y por lo tanto podemos cambiar todas las consecuencias que derivan de ellas. Pero las consecuencias cambian de un modo rigurosamente determinado y correlativo con el cambio operado en las convenciones. Por lo tanto existe entre los caracteres y las cosas, y entre conjuntos de caracteres, una relación constante que no está en nuestro arbitrio. William Kneale ha mostrado la singularidad de la posición de Leibniz en la historia de la filosofía del lenguaje. Desde Platón, más claramente desde Aristóteles, se ha ido estabilizando y matizando una concepción básica según la cual nuestro discurso hablado (y escrito) es de naturaleza convencional y adquiere significado sólo a través de su conexión con un discurso mental que es natural porque es el mismo en todos los hombres; ese discurso mental natural copia de algún modo la realidad dentro del alma humana. Leibniz razonó que un símbolo complejo de un lenguaje convencional ordinario reproduce al menos una parte de la estructura del pensamiento. En vista de ello concluyó que un símbolo complejo de un lenguaje científicamente diseñado podría reproducir toda la estructura de un pensamiento claro. La novedad que introduce Leibniz es la sugerencia de que para que un lenguaje realice su tarea debe hacer posible la reproducción, al menos parcial, de la* estructura *de los hechos. El habría sido el primero en afirmar "explícitamente que los elementos de un signo lingüístico completo deben estar relacionados del mismo modo que los elementos de lo significado". De qué modo puede producirse esta relación si es que ella es posible, y en qué niveles del discurso sería concebible tal conexión son preguntas que Kneale plantea enérgicamente y responde con vacilación.*

También ha sido Kneale quien señaló la semejanza entre la propuesta de Leibniz y la teoría pictórica del lenguaje propuesto por Wittgenstein en el Tractatus. *Algunos aforismos seleccionados de las secciones 2 y 3 de esta obra pueden impresionar al lector de Leibniz:*

"Nosotros nos hacemos figuras de los hechos... La figura es un modelo de la realidad... La figura es un hecho. Que los elementos de la figura estén combinados unos respecto de otros de un modo determinado,

representa que las cosas están combinadas también unas respecto de las otras. A esta conexión de los elementos de la figura se llama su estructura y a su posibilidad su forma de configuración. La forma de figuración es la posibilidad de que las cosas se combinen unas respecto de otras como los elementos de la figura... Lo que la figura debe tener en común con la realidad para poder figurarla a su modo y manera —correcta o falsamente— es su forma de figuración... Si la forma de la figuración es la forma lógica, entonces a la figura se la llama figura lógica... La figura lógica de los hechos es el pensamiento... El signo proposicional consiste en esto: en que sus elementos, las palabras, estén combinadas de un modo determinado. El signo proposicional es un hecho... Sólo los hechos pueden expresar un sentido, una clase de nombres no puede".

3. ¿Qué es idea? *El conocimiento no consiste en la identidad del pensamiento con la realidad, ni en cierto "parecido" o "semejanza" entre el primero y la segunda, sino en que el pensamiento "exprese" la realidad. Así como el* Diálogo sobre la conexión *estudia la analogía lógica entre los signos y las ideas, este opúsculo expone una teoría del conocimiento que descansa en la analogía metafísica entre ideas y cosas, entre el pensamiento y el ser. G. Lebrun ha señalado que Leibniz revoluciona la noción de semejanza que había privilegiado Descartes y que asumirá la tradición empirista. En efecto, el paradigma de la 'similitudo' se había instaurado como semejanza visual; puesto que la representación no es efigie de algo, entonces, descartada la "imitación", lo único que queda es el vínculo convencional (ver* Diálogo sobre la conexión*), porque ¿qué concordancia natural esperar donde falta toda connivencia de tipo visible? A diferencia de Descartes (y también de los escépticos, lo que espero mostrar en otra parte) Leibniz no atiende a la semejanza imitativa sino que buscará la 'similitudo' en las mayores deformaciones que, a despecho de las apariencias, son las que la salvaguardan sin convertirla en el modelo reconocible. "No es necesario que lo que concebimos de las cosas extramentales sea completamente semejante a ellas, sino que las exprese, como una elipse expresa a un círculo visto de través" (a Foucher, GP I, 383). Se ha desplazado el criterio de la "semejanza": ya no consiste en la fidelidad a un* original *sino en el retorno de un "invariante" (*Teodicea, § *357; GP VI, 327). La metáfora del alma como "espejo viviente" tiene, entre otras, esta peculiaridad: lo que importa no es el reflejo sino la diversidad de reflejos. Todos los "espejos" representan la escena de un modo diferente. Ahora bien, se dice que la escena es* la misma *únicamente en la medida en que sufre la prueba de esas variaciones.*

He alegado que esta teoría del conocimiento posee un alcance metafísico. El propio Leibniz fue consciente, por cierto, de la importancia de

esta teoría. En carta a de Volder dijo: "Me parece que has entendido hermosamente mi doctrina según la cual cualquier cuerpo expresa a todos los demás y cualquier alma o entelequia expresa al propio cuerpo y, por eso, a toda otra cosa. Pero si estimas toda la fuerza de esta aserción te darás cuenta de que todo lo que yo he dicho deriva de ella como consecuencia" (1703), GP II, 253.

4. El análisis de los lenguajes. *El análisis de los pensamientos tiene que valerse del análisis de los caracteres o, en la formulación de los* Nouveaux Essais, *el análisis o característica gramatical es el prefacio indispensable del análisis o característica lógico (III, vii, 6; ver también Couturat, LLL 74, nota 1). De este modo se podrá saber en las ciencias demostrativas cuáles son los conocimientos verdaderos, esto es, en qué medida cada enunciado del concepto del predicado está contenido en el concepto del sujeto. Pero no sólo ha de permitir este análisis una determinación de los conocimientos verdaderos o* ars iudicandi *sino que nos ha de permitir avanzar maquinalmente hacia nuevos conocimientos. "El verdadero método —dice en varias ocasiones— nos debe proporcionar un hilo de Ariadna, es decir cierto medio sensible y grosero que conduzca al espíritu, como son las líneas trazadas en geometría y las formas de las operaciones que se prescriben a los aprendices en Aritmética" (A II, 1, 381 y GP VII, 157, entre muchos pasajes que se podrían alegar). El proyecto íntegro de la Característica universal está mostrado en este ensayo desde la perspectiva de su tarea preliminar.*

5. Ensayos de análisis gramatical. *En la elección de la lengua racional Leibniz se encuentra ante la alternativa de emplear una lengua con flexiones, como el latín, o una lengua con partículas, como el francés. Si domina el ideal sintético habrá que traducir las flexiones del latín a las flexiones de la lengua racional. Si domina el ideal analítico hay que reducir las flexiones a partículas, de este modo se reemplazan todos los casos por el nominativo precedido de diversas preposiciones. Leibniz vacila ante una y otra posibilidad pero pareciera inclinarse por esta última (C 35 y GP VII, 29). Ahora bien, aun resuelto a prescindir en lo posible de flexiones, Leibniz advierte que las preposiciones rigen los casos como las conjunciones rigen los modos. Aquí aparece un segundo problema: o bien los casos y los modos dispensan del empleo de preposiciones y conjunciones, o bien éstas hacen superfluos los casos y los modos. Leibniz prefiere el empleo de preposiciones y conjunciones porque su riqueza las hace irreductibles a flexiones (C 288). Incluso parece dispuesto a suprimir toda distinción de modos y toda distinción de casos. Sin embargo conserva un solo caso oblicuo. Pareciera que el único caso que no puede*

ser reemplazado por una preposición tiene que ser el acusativo. Pero éste se reduce al genitivo cuando merced al análisis gramatical se ha convertido al verbo en un nombre verbal. El último ejemplo del ensayo de Leibniz que aquí se ofrece ilustra esa opción.

Pero un análisis de este ejemplo muestra también una grave limitación del gran proyecto de Leibniz. El dominio en que opera su análisis gramatical son las proposiciones cuya cópula es el verbo "ser", y los términos de esas proposiciones son conceptos yuxtapuestos (multiplicación lógica) pero excluye todos los casos oblicuos, todas las preposiciones y todos los relativos. Couturat ha hecho notar que Leibniz puede traducir a su lengua racional proposiciones del tipo "el caballo es blanco" o incluso "el caballo blanco es joven, vigoroso, ágil, etc.", pero no puede traducir ésta: "El caballo del cochero es blanco como la nieve"; y menos aún ésta: "El caballo del cochero come la avena que le ha dado su dueño", porque ese análisis descuida e ignora todas las relaciones expresadas por las palabras 'de', 'como', 'comer', 'que', 'le', 'dar', 'su'. Leibniz había logrado establecer un análisis que parecía funcionar bien con verbos activos que expresan cierta relación especial entre sujeto y su complemento. El análisis lógico trata de reducir todos esos verbos al substantivo verbal "ser", pues convierten a la relación en un predicado del sujeto. Pero ese análisis sólo opera bien con verbos neutros o verbos activos tomados intransitivamente, porque expresan un estado más que una acción. El análisis de Leibniz falla cuando se trata de la relación entre dos "sujetos" y no se trata de calificar a un solo sujeto. Si estudiamos el ejemplo final de los Ensayos *sólo posterga y encubre el problema. En efecto, "Paris ama a Elena" se convierte en "Paris es el amante de Elena" donde el verbo "amar" ha sido reemplazado por un genitivo que a su vez es intraducible. "La espada de Evandro" puede transformarse en el relativo "la espada que posee Evandro", que no es traducible. Hemos visto el ejemplo con un verbo activo ("amar") y con un relativo. Con un genitivo ocurre lo mismo: "Yo alabo a Ticio" se transforma en el genitivo "Soy el alabador de Ticio", que a su vez es intraducible.*

6. Signos y cálculo lógico. *En este ensayo Leibniz ofrece un esbozo de lo que debería ser el cálculo de los caracteres que componen la Característica universal. Las consideraciones previas al cálculo ofrecen, como siempre, renovado interés. La primera frase es una interpretación leibniciana de la famosa frase de Hobbes, "todo razonamiento es un cálculo", donde la reverencia por el predecesor está mezclada con notable independencia: en efecto, la dependencia del pensamiento respecto de los signos llevará a Leibniz a postular la necesidad de la simbolización, que Hobbes creía nociva. La simbolización se justifica primordialmente como economía*

del pensamiento. Pero los signos no se agotan en su función representativa; en efecto, signos tales como los de los jeroglíficos, los símbolos astronómicos, las notas musicales, sirven sólo para representar. En cambio los caracteres sirven para razonar: estos son los aptos para formar la característica; ejemplos de estos últimos son las cifras de la aritmética y los signos del álgebra (GP VII, 12 y GM I, 187). Entre otros problemas Leibniz tiene que enfrentar éste: qué es primero, ¿la formación de los signos o la ejecución del cálculo mediante signos arbitrarios que permitan progresar? Leibniz adopta esta segunda posibilidad.

7. Sobre la síntesis y el análisis universal. *Este opúsculo enlaza la intuición inicial de Leibniz con las posiciones expuestas en lo que he llamado "primera formulación del sistema" (ver Sección V). Es decir, junto con la génesis de la característica, según relatos algo redundantes, Leibniz ya presenta su nueva teoría de las ideas de particular consecuencia en la teología natural, como el propio Leibniz señala. Es notable el platonismo de la concepción de los géneros supremos como entidades matemáticas y su confianza en el poder de la deducción, esto es, en el primado del orden sintético. También en este opúsculo se encontrará la exposición mejor sobre lo que Leibniz consideraba método hipotético deductivo y sobre lo que consideraba era la esencia de la síntesis y del análisis. Finalmente hay que destacar la tipología que presenta Leibniz acerca de personas con temple para el análisis o para la combinatoria.*

REFERENCIAS

— L. Couturat, *La Logique de Leibniz* (Paris, 1901), capítulos 3, 4 y conclusión.
— M. Dascal, *Leibniz' Logic and Semiotic Papers* (inédito).
— R. Descartes, Carta a Mersenne, AT I, 76.
— M. Ghio, "Leibniz e l'espresione", *Filosofia*, XXX, 3 (1979).
— W. Kneale, "Leibniz and the Picture Theory of Language", *Revue Internationale de Philosophie*, 76/7, 2-3 (1966).
— G. Lebrun. "La notion de 'ressemblance' de Descartes à Leibniz", en el volumen colectivo *Sinnlichkeit und Verstand in der deutschen und französischen Philosophie von Descartes bis Hegel*, editado por Hans Wagner (Bonn, 1976): 39-57.
— J. Moreau, *L'univers leibnizien* (Paris, 1956), segunda parte, capítulo 1.
G. Patzig, "Leibniz, Frege und die sogenannte 'lingua characteristica universalis' ", SLS III (1969).
— B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (London, 1949), § 10
— A. Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie*, 3 vols. (Berlin, 1867).
— L. Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus* (traducción de E. Tierno Galván. Madrid, 1957).

1

[HISTORIA Y ELOGIO DE LA LENGUA O CARACTERÍSTICA UNIVERSAL] (CA. 1680)

GP VII, 184

Es viejo el dicho de que Dios hizo todo con peso, medida y número[1]. Pero existen cosas que no pueden ser pesadas, a saber, las que carecen totalmente de fuerza y poder. También hay las que no tienen partes y por lo tanto no son susceptibles de medida. Pero nada existe que no admita el número. Y así el número es casi una figura metafísica, y la aritmética cierta estática universal con la que se exploran las potencias de las cosas.

Ya desde Pitágoras los hombres se convencieron de que en los números se esconden los máximos misterios. Y es creíble que Pitágoras haya llevado esta opinión —como muchas otras— de Oriente a Grecia. Pero como se ignoraba la verdadera clave del enigma, los más curiosos cayeron en futilezas y supersticiones, de donde ha nacido cierta cábala vulgar que dista mucho de la auténtica y se han originado múltiples inepcias con el falso nombre de magia, de que están llenos los libros. Mientras tanto, subsistió en los hombres una admirable propensión a creer que es posible realizar descubrimientos mediante números, caracteres y cierta lengua nueva que algunos llaman "adánica" y Jakob Boehme "die Natur-sprache" (la lengua de la Naturaleza)[2].

Pero ignoro si algún mortal ha estudiado a fondo la verdadera razón por la cual se puede asignar a cada cosa su número característico. Pues cuando traté ocasionalmente algo de ese tipo ante hombres muy versados, ellos reconocieron que no entendían de qué les hablaba. Y aunque recientemente algunos

[1] Sab., 11, 20.

[2] Ver de Jakob Boehme (1575-1624), *Mysterium magnum*, XIX, 22; XXXV, 12 y 48-57; también, *Von dem dreifachen Leben des Menschen*, V, 85-6. Sobre la lengua adánica, ver *Génesis*, II, 19-20. En Leibniz, ver NE III, 2, 1; A VI, vi, 281, y en esta sección, *Signos y cálculo lógico*, nota 4.

hombres eminentes imaginaron cierta lengua o característica universal, según la cual se ordenan perfectamente todas las nociones y cosas, y con cuyo auxilio diversas naciones pueden comunicar los pensamientos del espíritu, y cada uno es capaz de leer en su lengua lo que otro escribe, sin embargo nadie ha alcanzado la lengua o característica en la cual están contenidos el método para inventar y el método para juzgar, esto es, la lengua cuyas notas o caracteres garanticen lo mismo la notación aritmética de los números que la notación algebraica de las magnitudes tomadas en abstracto. Y sin embargo como Dios le ha otorgado al género humano estas dos ciencias, parece que hubiera querido advertirnos especialmente de que
185 en nuestro entendimiento se escondía un secreto mucho más importante del cual esas ciencias sólo serían sombras.

Ocurrió, aunque ignoro por qué, que siendo todavía un niño vine a dar en estos pensamientos los que, como suele suceder con las primeras inclinaciones, enseguida penetraron muy profundamente y para siempre en mi espíritu. Dos circunstancias me fueron maravillosamente útiles (aunque en otro respecto suelen ser inciertas y para muchos dañosas): la primera el ser casi αὐτοδίδακτος (autodidacta), la segunda el buscar lo nuevo en cada ciencia, tan pronto como las abordaba, aunque muchas veces ni siquiera aprendí satisfactoriamente lo vulgar. Pero de ese modo obtuve dos ventajas: no ocupar el espíritu con cosas vacías y olvidables, que son aceptadas más por autoridad de los que enseñan que por el valor del argumento; la segunda, no descansar ante una doctrina hasta no haber explorado sus entrañas y raíces y haber llegado a sus principios mismos, merced a lo cual me fuera posible descubrir por mis propias fuerzas todo lo que examinaba.

Pero como de la lectura de las historias (que me deleitaron maravillosamente desde la infancia) y del cuidado por el estilo (que yo cultivaba con ahínco en la prosa y que se acompañaba de tanta facilidad que los profesores temían que yo encallara en semejantes placeres) pasé a la lógica y la filosofía. Entonces, tan pronto como comencé a entender algo en tales asuntos, Dios mío, borroneé papeles con la multitud de quimeras que inmediatamente nacían en mi cerebro, los que después presentaba a maestros asombrados. Entre otras, tenía a veces ciertas dudas acerca de los predicamentos. Pues yo decía que así como había predicamentos o sea clases de nociones simples, también tendría que haber un nuevo tipo de predicamentos en

el que igualmente tendríamos las proporciones mismas o sea los términos complejos dispuestos según el orden natural; es decir que en aquel tiempo no conocía ni en sueños las demostraciones e ignoraba que justamente lo que yo deseaba lo realizan los geómetras, quienes disponen las proposiciones en un orden según el cual unas se demuestran mediante otras[3]. Así pues mi duda era vana, por cierto, pero como los profesores no la satisfacían, yo proseguí con mis pensamientos en mérito a su novedad, esforzándome en construir de ese modo los predicamentos de los términos compuestos, o sea de las proposiciones. Como me consagré con bastante intensidad a ese estudio vine a parar forzosamente a esa admirable idea porque pude descubrir cierto alfabeto de los pensamientos humanos y que mediante la combinación de las letras de ese alfabeto y el análisis de las palabras formadas de esas letras podían descubrirse y juzgarse, respectivamente, todas las cosas. Sorprendido por esto, exultaba de júbilo, alegría un poco pueril pues en aquel entonces no entendía suficientemente la importancia del asunto. Pero después, habiendo progresado en el conocimiento de las cosas, me confirmé más en el propósito de continuar asunto tan considerable. Un poco mayor en edad, y 186
contando ya veinte años, me hallaba preparando un trabajo académico. Así pues, escribí una disertación sobre el Arte Combinatorio que fue publicada en forma de pequeño libro en el año 1666. Ahí presenté públicamente ese admirable descubrimiento. Por cierto esa disertación es tal como la podía escribir un joven que acababa de dejar el colegio y que no poseía todavía ninguna ciencia de la realidad (pues en aquel lugar no se cultivaba la matemática y si mi niñez hubiera transcurrido en París, como la de Pascal, quizás incluso habría hecho progresar las ciencias). Sin embargo, dos son las causas por las que no me arrepiento de haber escrito esa disertación. Primero, porque agradó como admirable a muchas personas de notable talento. Segundo, porque ya entonces, a través de ella, ofrecí al mundo algún indicio de mi descubrimiento para que nadie crea que recién ahora he imaginado tales cosas.

Por cierto me he preguntado a menudo con asombro por qué nadie, hasta donde alcanza el recuerdo que conservan los testimonios de los hombres, ha abordado un asunto de tanta im-

[3] Este relato sigue la pauta de algunos incluidos en la Sección I; para este punto preciso, ver *Vida de Leibniz*, nota 7. Ver, también, *Sobre la síntesis y el análisis* y la *Carta a Wagner*.

portancia. En efecto, a quienes razonaban con orden en esta forma era preciso que se les presentara con las primeras meditaciones, tal como me ocurrió a mí. Por cierto, ocupado en la lógica y niño todavía, no había llegado a rozar las cuestiones morales, matemáticas o físicas. Sin embargo pude arribar a ese punto debido únicamente a que siempre indagaba los primeros principios. Pienso que la verdadera causa de que se hayan desviado del camino es que en general los principios resultan áridos y poco gratos a los hombres y después de tomar un contacto tan superficial con ellos se los abandona. Con todo me sorprende sobremanera que tres hombres no se hayan aproximado a tema tan importante. Me refiero a Aristóteles, Joachim Jungius y René Descartes [4]. En efecto, Aristóteles al escribir el Organon y la Metafísica, examinó con extraordinario talento los aspectos más profundos de los conceptos. Joachim Jungius de Lübbeck fue poco conocido incluso en la misma Alemania, pero poseía un juicio tan sólido y tan enorme capacidad de espíritu que ignoro si de alguien se hubiera podido esperar más razonablemente una gran restauración de las ciencias, incluso sin exceptuar al propio Descartes, en caso de que aquel hombre hubiera sido conocido o ayudado. Ya era anciano cuando Descartes empezaba a brillar, de modo que es sumamente lamentable que no llegaran a conocerse uno al otro. En lo que se refiere a Descartes, no corresponde elogiar aquí a un hombre que prácticamente excede todo elogio por la eminencia de su talento. En verdad siguió, por la vía de las ideas, una dirección verdadera y correcta, que desembocaba en aquel punto, pero como sus esfuerzos estuvieron presididos por un excesivo afán de notoriedad, cortó, al parecer, el hilo de su investigación y, satisfecho, ofreció sus meditaciones metafísicas y sus ejemplos geométricos para atraer hacia su persona las miradas de todos. Por lo demás decidió, por causa de la medicina, estudiar con cuidado la naturaleza de los cuerpos, decisión por cierto razonable en caso de que hubiera concluido su tarea de ordenar las ideas del espíritu, pues de ahí hubiera brotado para sus propios experimentos más luz que
187 lo que se piensa. Por lo tanto la única explicación que se puede dar de por qué no aplicó a tal tarea su espíritu es que no acertó

[4] El elogio a Aristóteles como precursor del verdadero arte de razonar es muy frecuente en los escritos de Leibniz. Joachim Jungius (1587-1657) mereció la reverencia de Leibniz; el de este escrito es acaso el elogio más famoso que hizo de él (ver numerosos pasajes sobre Jungius, citados por Couturat, LLL, 74, nota que viene de la página anterior). Sobre Descartes, véase *Advertencias*, al artículo 1 (Sección VIII, 1).

a comprender suficientemente la razón y significado del problema. En efecto, si hubiera visto el modo de constituir la filosofía racional en forma tan clara e irrefutable como el de la aritmética, se podría creer quizás que hubiera seguido una vía diferente de la que siguió para constituir una doctrina filosófica (cosa que tanto ambicionaba). Pues en realidad una doctrina que empleara esa forma de filosofar por la misma naturaleza de las cosas ejercería, con su uso geométrico, dominio sobre la razón, y no desaparecería ni sería destruida a menos que las ciencias desaparecieran para la humanidad por la irrupción de una nueva barbarie.

Pero lo que me retuvo en estas meditaciones, aunque muchas cosas atraían mi atención, fue que aprecié toda la importancia del tema y que descubrí la razón, admirablemente fácil, de comprenderla. Así pues tal es aquello que finalmente descubrí en mis muy diligentes meditaciones. Por tanto ahora se requiere solamente que se constituya la característica que persigo, en cuanto pueda satisfacer la gramática de una lengua tan admirable y el diccionario de la mayor parte de las palabras más usadas, o lo que es lo mismo, que se consideren los números característicos de todas las ideas [5]. Solamente se requiere, digo, que se construya un curso filosófico y matemático, como se suele llamarlo, mediante un método nuevo, que puedo indicar y que no encierra nada que sea más difícil que otros cursos o que esté más alejado del uso y de la comprensión común o ajeno a la costumbre de escribir. Tampoco exigirá mucho más trabajo que el que admitimos para algunos cursos o algunas enciclopedias, trabajo que suele calificarse de intenso. Pienso que algunas personas escogidas pueden concluir la tarea en un lustro. Pero en un lapso de dos años podrán ofrecer mediante un cálculo incuestionable las doctrinas que más aparecen en la vida, esto es, la moral y la metafísica [6].

En efecto, después de constituir los números característicos de la mayor parte de las nociones, la humanidad poseerá un órgano de nuevo cuño que acrecentará el poder de la mente mucho más que lo que las lentes aumentan el poder del ojo y que será tanto mayor que los microscopios o los telescopios cuanto

[5] Leibniz estipula aquí el siguiente orden: primero, la gramática; después, la enciclopedia y, finalmente, la característica.

[6] Respecto de las doctrinas que se refieren a lo más general y a lo más frecuente en la vida (esto es la metafísica y la moral), ver la nota final a *El análisis de los lenguajes* (esta sección, 4).

más excelente es la razón que la vista. Y jamás la brújula pro-
porcionó a los navegantes mayor utilidad que la que esta Osa
Menor proporcionará a quienes atraviesan el mar de los expe-
rimentos. Y las demás consecuencias que de aquí se sigan depen-
den del destino pero sólo pueden ser considerables y buenas. En
efecto, es posible que los hombres empeoren por causa de cual-
quier otra dote pero únicamente la recta razón no puede dejar
de ser provechosa. Pero quién podría dudar, en fin, que prose-
guirá siendo recta cuando en todas partes continúa clara y
cierta como lo ha sido hasta el presente en la aritmética. Por
188 consiguiente caerá aquella improcedente objeción, con la que
ahora se suele acosar a otro y que aleja a muchos del deseo de
razonar. En efecto, cuando alguien argumenta, el otro no exa-
mina el argumento sino que repite aquella pregunta general:
¿cómo sabes que tu razón es mejor que la mía? ¿qué criterio
de verdad empleas?[7] Y si el primero recurre a sus argumentos,
en ese caso los oyentes no tienen paciencia para examinarlos.
En efecto, en general es mucho lo que se debe examinar perfec-
tamente y demandaría algunas semanas de trabajo a quien qui-
siera atenerse a las leyes que hasta aquí se han transmitido
para razonar exactamente. Así pues, luego de mucha agitación,
predominan en general los sentimientos más que las razones y
terminamos una discusión cortando más que desatando el nudo
gordiano. Esto ocurre preferentemente en deliberaciones que
se refieren a la vida en que hay que tomar partido por algo. Pero
pocos están dotados de la capacidad de examinar como con una
balanza las ventajas e inconvenientes (que a menudo son nu-
merosos de ambos lados)[8]. En consecuencia, en la medida en que
éste acierte a presentar ante sí mismo más enérgicamente una
determinada circunstancia, o aquél muestre otra distinta, según
la variable inclinación del espíritu, o sepa adornarla y pintarla
más elocuente y eficazmente para otros, experimentará enton-
ces cierta conmoción o arrastrará consigo el espíritu de los de-
más, en particular si utiliza con astucia los sentimientos de ellos.
Pero apenas existe alguien que en una deliberación puede hacer
el cálculo total del debe y haber respecto de dos alternativas, es
decir, no sólo enumerar las ventajas e inconvenientes sino in-
cluso ponderarlos correctamente. Por tanto dos que disputan me

[7] Estas cuestiones son las que por la misma época moviliza Leibniz en lo que he llamado *La ofensiva contra el escepticismo* (Sección IV).

[8] Ver *Para una balanza del derecho* (Sección VI, 2); este pasaje muestra el nexo entre aquel proyecto y la lengua característica universal.

parecen en cierto modo semejantes a dos comerciantes que se adeudaran entre sí mucho dinero pero que en ningún momento quisieran avenirse a resolver sus diferencias efectuando un balance, sino que exageraran sus propios merecimientos frente al otro, y la realidad y magnitud de sus deudas. No cabe duda de que de ese modo jamás pondrían fin a su disputa. Y no debemos sorprendernos de que esto suceda en la mayor parte de las controversias en que el asunto no está claro (es decir, cuando no se recurre a los números). Nuestra característica en su integridad apelará, en cambio, a los números y proporcionará una especie de estática para que también puedan ponderarse las razones. En efecto, también las probabilidades se someten al cálculo y a la demostración ya que siempre es posible estimar qué alternativa resultará más probable según sean las circunstancias dadas. Por último, quien está convencido en forma cierta acerca de la verdad de la religión y de lo que de ahí se sigue, experimenta hacia los demás un sentimiento de caridad tan grande que desea la conversión de la humanidad y sin duda cuando comprenda estas cosas reconocerá que nada es más eficaz que este descubrimiento para propagar la fe, exceptuados los milagros, la santidad de un apóstol o las victorias de un monarca notable. Pues una vez que esta lengua pueda ser introducida por los misioneros [1], la verdadera religión que es máximamente conforme con la razón se consolidará y no habrá que temer en lo sucesivo la apostasía, igual que no se teme que los hombres rechacen la aritmética y la geometría una vez que las 189
aprendieron. Así pues, repito lo que siempre he dicho, que un hombre que no sea ni profeta ni príncipe no puede jamás adoptar nada más grande, más apropiado al bien de la humanidad y a la gloria divina. Pero es preciso avanzar más allá de las palabras. Con todo, como debido a la admirable conexión de las cosas pequeñas es muy difícil asignar números característicos a aquellas cosas diferentes de otras, por eso inventé, si es que no me equivoco, un elegante recurso con el que se puede mostrar que es lícito comprobar los razonamientos mediante números. En efecto, supongo que se asignan aquellos números característicos tan admirables y después de observar una cierta propiedad general de ellos, adopto entretanto tales núme-

[1] Desde joven Leibniz ha sentido interés por unir la infalibilidad de la lógica con los temas apologéticos. Ya en 1675 le escribía a Colbert, fundador de la Compañía de Indias: "Un mandarín de la China se sentiría transportado de asombro al comprender la infalibilidad de un misionero geómetra", citado por Baruzi, LOT, 79.

ros, cualesquiera sean, congruentes con esa propiedad y luego de aplicarlos demuestro y presento inmediatamente con admirable razón todas las reglas de la lógica mediante números, de modo que se pueda conocer si algunas argumentaciones son buenas por su forma. Pero finalmente se podrá juzgar sin esfuerzo alguno del espíritu o peligro de error, si los argumentos son buenos o si concluyen por la fuerza de la materia, cuando los propios números característicos de las cosas sean considerados verdaderos.

2

Diálogo sobre la conexión entre las cosas y las palabras (agosto de 1677)

GP VII, 190

A. Si yo te diera un hilo que tuvieras que dirigir de modo tal que al volver a sí mismo comprendiera el mayor espacio posible, ¿de qué modo lo dirigirías? *B*. En círculo; pues los geómetras muestran que el círculo es la figura cuyo ámbito tiene la mayor capacidad. Y si hubiera dos islas, una circular y la otra cuadrada que pudieran ser circunvaladas en un tiempo igual la circular contendrá mayor superficie. *A*. ¿No consideras que esto es verdadero aunque no lo hayas pensado? *B*. Era verdadero, sin duda, antes de que los geómetras lo hubiesen demostrado o bien antes de que los hombres lo hubiesen observado. *A*. Por lo tanto consideras que la verdad y la falsedad se dan en las cosas, no en los pensamientos. *B*. Exactamente. *A*. ¿Hay pues alguna cosa falsa? *B*. No la cosa, creo, sino el pensamiento o la proposición que versan sobre la cosa. *A*. La falsedad, por tanto, se da en los pensamientos, no en las cosas. *B*. Estoy forzado a reconocerlo. *A*. ¿Pero entonces la verdad no? *B*. Parece que sí, aunque dudo un poco de que la conclusión sea válida. *A*. Cuando te plantean una pregunta y antes de estar seguro de la respuesta, ¿dudas si es algo verdadero o falso? *B*. Ciertamente. *A*. Reconoces, por lo tanto, que el mismo sujeto es capaz de verdad y falsedad, hasta que conste por naturaleza que uno de los miembros de la alternativa es susceptible de verdad y falsedad. *B*. Reconozco y confieso que si la falsedad está en los pensamientos, también la verdad está en los pensamientos, no en las cosas. *A*. Pero con esto contradices lo que antes dijiste de que es verdadero también lo que no es pensado por nadie. *B*. Me has dejado perplejo. *A*. Debe intentarse, sin embargo, una conciliación. ¿Consideras que todos los pensamientos que pueden tener lugar se forman efectivamente? O para decirlo con mayor claridad ¿consideras que todas las proposiciones son pensadas? *B*. Considero que no. *A*.

Ves, por lo tanto, que la verdad pertenece a las proposiciones o a los pensamientos, pero posibles, de modo que por lo menos sea cierto que si alguien pensara de este modo o del modo contrario, su pensamiento sería verdadero o falso. *B.* Parece sin lugar a dudas que hemos evitado un escollo peligroso. *A.* Pero por qué es necesario que exista una causa de que un pensamiento futuro sea verdadero o falso, pregunto ¿dónde buscaríamos esta
191 causa? *B.* Creo que en la naturaleza de las cosas. *A.* ¿Por qué ese pensamiento no surgiría de tu naturaleza? *B.* No de ella sola, por cierto. Pues es necesario que la naturaleza mía, y la de las cosas acerca de las cuales pienso, sea una naturaleza tal que cuando procedo según un método legítimo concluya en la proposición pertinente o sea que encuentre la proposición verdadera. *A.* Tu respuesta es hermosa. Pero subsisten dificultades. *B.* Cuáles, por favor. *A.* Algunos hombres versados consideran que la verdad surge del arbitrio humano y de los nombres o sea de los caracteres. *B.* Esta opinión es muy paradójica. *A.* Sin embargo la prueban así. ¿Es la definición el principio de la demostración? *B.* Lo confieso, pues algunas proposiciones pueden demostrarse también sólo mediante definiciones unidas entre sí[1]. *A.* Por lo tanto la verdad de tales proposiciones depende de las definiciones. *B.* Lo admito. *A.* Pero las definiciones dependen de nuestro arbitrio. *B.* ¿Cómo así? *A.* ¿No ves que está en el arbitrio de los matemáticos usar la palabra 'elipse' para que signifique cierta figura? ¿Y estuvo en el arbitrio de los latinos imponer a la palabra 'círculo' el significado que expresa la definición? *B.* ¿Y después qué? Podemos tener pensamientos sin palabras. *A.* Pero no sin otros signos. Trata, te lo pido, de ver si puedes establecer algún cálculo aritmético sin signos numéricos[2]. *B.* Me turbas mucho pues no consideraba que los caracteres o signos fueran tan necesarios para el razonamiento. *A.* Por lo tanto las verdades aritméticas suponen algunos signos o caracteres. *B.* Hay que reconocerlo. *A.* Por lo tanto dependen del arbitrio humano. *B.* Pareciera que me estás tendiendo trampas o algo parecido. *A.* No son mías sino de un escritor muy inteligente[3]. *B.* A tal extremo puede alguien

[1] Ver *Demostración* donde se critica a quienes niegan que puede haber demostraciones que consten sólo de definiciones y proposiciones idénticas, sin axiomas evidentes.
[2] Aquí ha intercalado Leibniz su famosa frase: "Cuando Dios calcula y ejerce su pensamiento, hace mundos", que no parece guardar relación con el contexto.
[3] Se trata, por cierto, de Hobbes, a quien Leibniz ha de elogiar en otras obras, por ejemplo, en *Meditaciones*.

alejarse del buen sentido que se convenza a sí mismo de que la verdad es arbitraria y depende de los nombres, aunque sin embargo se sabe que la misma geometría pertenece a los griegos, latinos, germanos. *A.* Hablas bien; pero todavía hay que resolver la dificultad. *B.* Para mí aquí existe este inconveniente: advierto que nunca podré conocer, descubrir, probar sin servirme de palabras o sin que otros signos estén presentes a mi espíritu. *A.* Incluso si no hubiera caracteres nunca pensaríamos con distinción en algo ni seríamos capaces de razonamiento. *B.* Pero cuando miramos las figuras geométricas a menudo extraemos de ellas verdades mediante una meditación rigurosa. *A.* Así es, pero para considerar a estas figuras como caracteres debe saberse también que ni el círculo trazado en el papel es un verdadero círculo ni que eso es necesario, pues basta con que nosotros lo tengamos por un círculo. *B.* Pero tiene cierta semejanza con el círculo y esta semejanza no es, por cierto, arbitraria. *A.* Lo confieso, y por eso las figuras son los más útiles de los caracteres. Pero ¿qué semejanza consideras que existe entre el nú- 192
mero diez y el carácter 10? *B.* Existe alguna relación u orden en los caracteres como el que se da en las cosas, principalmente si han sido bien elegidos. *A.* Sea, pero ¿qué semejanza con las cosas tienen los primeros elementos mismos, por ejemplo el '0' con la nada o bien la 'a' con la línea? Al menos estás forzado a admitir, por lo tanto, que en estos elementos no es preciso que haya semejanza alguna. Por ejemplo en la palabra 'lux' (luz) o 'fero' (llevar) aunque el compuesto 'lucifer' tenga relación con las palabras 'lux' y 'fero' y se responda que la cosa significada lucifer tiene semejanza con la cosa significada por las palabras 'lux' y 'fero'. *B.* Pero el griego φώσφορος (fósforos) tiene la misma relación con φῶς (fós) y con φέρω (féro). *A.* Los griegos hubieran podido emplear no ésta sino otra palabra. *B.* Así es, pero sin embargo advierto que si los caracteres pueden aplicarse al razonamiento debe haber en ellos una construcción compleja de conexiones, un orden, que convenga con las cosas si no en las palabras individuales (por más que también esto sería mejor) al menos en su conexión y flexión. Y este orden, con algunas variaciones tiene su correspondencia de algún modo en todas las lenguas[4]. Y esto me dio la esperanza de escapar

[4] "Pues me parece, en efecto, que casi todas las lenguas sólo son variaciones, a menudo muy embrolladas, de las mismas raíces, pero que es difícil reconocerlo, salvo que se comparen muchas lenguas a la vez", *Conjetura sobre el origen de la palabra "blasón"* (1692), Dutens, VI, ii, 185.

de la dificultad. Pues aunque los caracteres sean arbitrarios, su empleo y conexión tiene sin embargo algo que no es arbitrario, a saber cierta proporción entre los caracteres y las cosas y en las relaciones entre los diversos caracteres que expresan las mismas cosas. Y esta proporción o relación es el fundamento de la verdad [5]. En efecto, esta proporción o relación hace que, aunque empleemos estos u otros caracteres, el resultado siempre sea el mismo, o bien algo equivalente o algo que corresponda proporcionalmente. Aunque acaso para pensar siempre sea necesario emplear algunos caracteres. *A.* ¡Bien! Lo has expuesto de un modo completamente claro. Y esto confirma el cálculo de los analíticos o de los aritméticos. Pues en los números la cosa ocurre siempre del mismo modo, sea que utilices la escala decimal o como hacen algunos la duodecimal; y lo que enseguida explicaste, de diversas maneras, acerca del cálculo, cúmplase con pequeños guijarros o con otras cosas susceptibles de ser numeradas, pues el resultado es siempre el mismo. Y ocurre en el análisis, aunque al emplear caracteres diferentes se perciben con mayor facilidad diferentes propiedades de las cosas. En efecto la base de la verdad siempre se halla en la conexión misma y en la disposición de los caracteres [6]. Por ejemplo, si al cuadrado de a lo llamas a^2 y reemplazas a por $b + c$, tendrás el cuadrado $\begin{matrix} +b^2 \\ +2bc \\ +c^2 \end{matrix}$, o bien si reemplazas $d - e$ por a tendrás el cuadrado $\begin{matrix} +d^2 \\ -2de \\ +e^2 \end{matrix}$. Del primer modo se expresa la relación

[5] Podemos cambiar a gusto el sistema de signos sin que por esto cambie la verdad, ni dependa de nuestro arbitrio. En efecto, cualesquiera sean los caracteres elegidos, ha de haber un orden en esos caracteres, y sólo uno, que sea verdadero, es decir, que corresponda al orden real de las cosas. Hay, pues, analogía, no sólo entre los caracteres y los objetos, sino entre los diversos sistemas de caracteres en cuanto expresan la misma realidad, Couturat, LLL, 104-5.

[6] Las fórmulas algebraicas son independientes de las letras o signos que empleamos para escribirlas, porque su verdad reposa en reglas generales y fórmulas de transformación y no en la naturaleza material de los caracteres utilizados. Del mismo modo las verdades de la aritmética son independientes de las cifras que se emplean y hasta del sistema de numeración empleado, sea o no el decimal. Esto no impide que las propiedades de los números y sus relaciones sean absolutamente independientes del sistema de numeración, Couturat, LLL, 105-6. Ya en el *Prefacio a Nizolius* (1670) decía contra Hobbes: "Como ocurre en aritmética, también en las demás disciplinas perduran las mismas verdades aunque cambien los signos sin importar que se emplee la progresión decimal o duodecimal", GP IV, 158.

del todo a, con sus partes b y c; del segundo modo la relación de la parte a con el todo d, y del exceso e sobre la parte a. Pero es claro que si se practican las sustituciones siempre se vuelve a la situación inicial. Pues en la fórmula $d^2 + e^2 - 2de$ (que equivale a a^2) sustituyamos d por su valor $a + e$, entonces en vez de d^2 tendremos $a^2 + e^2 + 2ac$, y en vez de $-2de$, tendremos $-2ae - 2e^2$, por lo tanto, reuniendo la suma

$$\begin{aligned} + d^2 &= a^{*} + e^2 + 2\,ae \\ + e^2 &= e^2 \\ - 2\,de &= -2\,e^2 - 2\,ae \end{aligned}$$

resulta la suma .... $\sqcap a^2$.
Ves que de cualquier manera que se sumen los caracteres, con la condición sin embargo de que en su empleo se observe cierto orden y medida, todo concordará siempre. Por lo tanto aunque las verdades supongan necesariamente algunos caracteres, incluso aunque a veces se hable de los caracteres mismos (como los teoremas acerca de la aplicación de la prueba del nueve)[8], sin embargo los caracteres no consisten en lo que tienen de arbitrario sino en lo que es verdadero y no depende de nuestro arbitrio, es decir, en la relación de ellos con las cosas, puesto que ha de producirse tal razonamiento determinado si se emplean tales caracteres, e igualmente si se emplean otros cuya relación conocida con los anteriores sea por cierto diferente pero conservando con ellos la relación resultante de la relación de los caracteres que aparece cuando se los sustituye o se los compara[9].

[7] Debe decir a^2.

[8] La prueba del nueve es relativa al sistema de numeración decimal, pero no por eso carece de valor general y debe considerarse completamente verdadera, *Sobre la síntesis y el análisis*, GP VII, 295.

[9] Las propiedades mismas de los números que son relativas al sistema de numeración y, por consiguiente, tienen un carácter accidental y no esencial, de ningún modo son arbitrarias, son verdades eternas y necesarias, Couturat, LLL, 106.

3

GP VII, 263

¿QUÉ ES IDEA? (1678)

Ante todo con el término de *idea* designamos *algo que está en nuestra mente*. En consecuencia las huellas impresas en el cerebro no son ideas, pues admito como completamente seguro que la mente es diferente del cerebro o de la parte más sutil de la substancia del cerebro.

Ahora bien, en nuestra mente hay una gran multiplicidad, a saber, pensamientos, percepciones, afectos, que reconocemos que no son ideas, aunque no podrían darse sin ideas. En efecto, para nosotros la idea *no consiste en un acto de pensamiento sino en una facultad*, y se dice que tenemos idea de una cosa aunque no estemos pensando en ella si podemos pensar en ella siempre que se presente la ocasión.

Pero también aquí hay cierta dificultad pues tenemos la facultad remota de pensar en todo, incluso en aquello de lo que quizás no tenemos ideas [1], porque tenemos la facultad de recibir a éstas. Por lo tanto la idea postula *cierta facultad próxima o facilidad de pensar en la cosa.*

Pero ni siquiera esto es suficiente pues el que posee un método puede llegar a la cosa, si a él se ciñe, aunque no por eso tenga idea de la cosa. Por ejemplo, si enumero en orden las secciones del cono es seguro que llegaré al conocimiento de las hipérbolas opuestas aunque todavía no tenga idea de ellas. Es necesario por consiguiente que haya algo en mí *que no sólo conduzca a la cosa sino que además la exprese.*

Se dice que *expresa* una cosa aquello en que hay respectos *(habitudines)* que responden a los respectos de la cosa que va a expresarse. Pero esas expresiones son varias, por ejemplo, las medidas de la máquina expresan la máquina misma, la proyec-

[1] Y esta es la fuente de graves errores, especialmente en los temas importantes que involucran, por ejemplo, la demostración de la existencia de Dios a partir de la idea que tenemos de él, ver *Meditaciones, Advertencias* (al art. 18).

ción de la cosa sobre un plano expresa el sólido, el discurso expresa pensamientos y verdades, las cifras expresan números, la ecuación algebraica expresa círculos u otras figuras. Y lo que todas estas expresiones tienen en común es que sólo por la con- 264
templación de los respectos de aquello que expresa podemos llegar al conocimiento de propiedades que corresponden a la cosa que va a expresarse. De ahí resulta evidente que no es necesario que aquello que expresa sea igual a la cosa expresada siempre que se conserve alguna analogía para los respectos.

Es evidente que unas expresiones tienen su fundamento en la naturaleza, pero que otras se fundan, por lo menos parcialmente, en una convención *(arbitrio)*, como, por ejemplo, las expresiones que se manifiestan mediante vocablos o caracteres. Las que se fundan en la naturaleza postulan ya alguna semejanza como la que existe entre un círculo grande y otro pequeño o entre la región y su correspondiente mapa geográfico, ya alguna conexión como la que existe entre el círculo y la elipse que lo representa visualmente, pues cualquier punto de la elipse responde a algún punto del círculo, según una ley determinada. Incluso, en este caso el círculo estaría mal representado por otra figura más parecida. Del mismo modo todo efecto íntegro representa la causa plena [2], pues mediante el conocimiento de tal efecto siempre puedo llegar al conocimiento de su causa. Así los hechos producidos por alguien representan su alma y el mundo mismo representa en cierto modo a *Dios* [3]. Incluso puede acontecer que todo aquello que procede de la misma causa se exprese mutuamente, por ejemplo, el gesto y la conversación. Así algunos sordos que hablan entienden no por el sonido sino por el movimiento de la boca.

Por tanto, afirmar que la idea de las cosas está en nosotros no es más que sostener que *Dios*, autor a la vez de las cosas y de la mente, ha impreso en ella aquella facultad de pensar de tal modo que puede obtener mediante sus operaciones todo lo que se corresponde perfectamente con lo que surge de las cosas mismas. Y así aunque la idea de círculo no sea igual al círculo, de ella, empero, pueden obtenerse verdades que la experiencia confirmará, sin ninguna duda, en el verdadero círculo.

[2] "Todo efecto íntegro representa a la causa plena", es uno de los axiomas que derivan del principio de razón suficiente y es a la vez clave de la dinámica y la gnoseología de Leibniz, ver Gueroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*.

[3] Aquí se advierte el alcance metafísico de la teoría de la expresión de Leibniz. Ver la introducción a este escrito.

4

G 351 EL ANÁLISIS DE LOS LENGUAJES

(11 DE SEPTIEMBRE DE 1678)

El análisis de los pensamientos es necesario para descubrir y demostrar verdades. Este análisis se corresponde con el análisis de los caracteres que empleamos para significar pensamientos, pues a cada carácter corresponde un pensamiento determinado. Debido a esto podemos hacer sensible el análisis de los pensamientos y orientarlo, por así decirlo, con un hilo mecánico, pues el análisis de los caracteres es, de algún modo, sensible [1]. Ahora bien, el *análisis de los caracteres* consiste en la sustitución de unos caracteres por otros caracteres que, debido a su uso, equivalen a los primeros. Lo único que hay que tener en cuenta es que un carácter sustituya a muchos y que pocos caracteres sustituyan a un mayor número de ellos que sin embargo no coinciden entre sí. Tampoco se perderá de vista en ningún momento que los pensamientos que corresponden a los caracteres sustituidos son equivalentes a la significación del carácter que inicialmente se sometió a análisis. En efecto, resulta más fácil realizar esto mediante caracteres que abordar los pensamientos mismos, considerados aparte de toda relación con caracteres, pues nuestro entendimiento, debido a su debilidad, tiene que ser dirigido
352 por algo así como por un hilo mecánico, ya que es preferible emplear caracteres cuando se trata de pensamientos que presentan objetos que no caen bajo la imaginación.

Por lo demás todas las ciencias que constan de demostraciones tratan únicamente de equivalencias o sustituciones de pensamientos, y muestran pues, que en una proposición necesaria el predicado sustituye con seguridad al sujeto y en toda proposición convertible el sujeto puede también sustituir al predicado, y en las demostraciones una premisa, llamada con-

[1] Ver la advertencia preliminar.

clusión, puede sustituir con seguridad a cualquiera de las verdades llamadas premisas. De aquí es evidente que aquellas verdades mismas aparecerán con orden en el papel sólo mediante el *análisis* de los caracteres o sea mediante una sustitución ordenada e ininterrumpida.

Pero como las lenguas humanas son diversas y casi todas han alcanzado un desarrollo que permite la transmisión de cualquier ciencia, basta por eso con adoptar una lengua [2]. Cada pueblo puede en efecto hacer descubrimientos y promover las ciencias en su propio ámbito. Sin embargo, como en algunas lenguas las ciencias han sido más cultivadas, por ejemplo, en la latina, resultará más útil preferir una lengua semejante, particularmente porque hoy la domina la mayoría de los conocedores de las ciencias.

Pero en las lenguas hay diversos caracteres, es decir, palabras y modificaciones de las palabras [3]. Algunas de las palabras se usan a menudo y están subordinadas a las demás, otras aparecen menos frecuentemente y poseen valor propio [4]. También existen frases completas, o por mejor decir proposiciones y, más aún, fórmulas que reaparecen en forma igual, que es preciso explicar como si fueran palabras. Así la palabra "Bonus" tiene que ser explicada. También "Vir bonus", pues hay que considerarla como si se tratara de una sola palabra. Igualmente se deben explicar como si fueran una sola palabra la frase "boni viri arbitrio" y la oración *multa cadunt inter calicem supremaque labra* que es un proverbio, ya que no se comprende la integridad de su sentido a partir de las palabras de que consta [5]. Tampoco el sentido total de una palabra se comprende etimo-

[2] Es digno de notarse el hecho de que Leibniz reconozca la aptitud de las lenguas naturales para expresar conocimientos verdaderos y, sin embargo, haya dedicado buena parte de su vida de pensador a descubrir el modo de forjar un lenguaje artificial. Ver el artículo de Heinekamp, citado en *Signos y cálculo lógico*, nota 4.

[3] "Modificaciones de las palabras", esto es, "inflexiones".

[4] Distinción entre palabras "sincategoremáticas" como "y", "o", "sí", etc. —es decir, las que "se usan a menudo y están subordinadas a (esto es, son auxiliares de) las otras"— y las palabras "categoremáticas", como "Ezequiel", "argentino" —o las oraciones constituidas por éstas—, que son las que "aparecen menos frecuentemente y poseen valor propio".

[5] Leibniz destaca la importancia del valor idiomático de las palabras. En efecto, si traducimos palabra por palabra, "vir bonus" significa "hombre bueno", pero idiomáticamente "usurero"; "boni viri arbitrio" literalmente significa "por decisión de un hombre bueno", idiomáticamente algo así como "evaluación por parte de un usurero (de cierta propiedad)". La oración significa literalmente "ocurren muchas cosas entre la copa y el borde de los labios", pero se trata de un proverbio griego que transmite

lógicamente o sea a partir de las letras de que está compuesta [6]. En efecto, así como esas palabras que componen los proverbios y las frases son útiles para entender el origen de su significado, de igual modo las letras de una palabra son útiles para lo mismo. Pero el significado de proverbios y de frases no se obtiene con su análisis. También igualmente interpretamos las *fórmulas completas*, no tanto por el significado de las oraciones que las componen como por el uso que el pueblo le da a la fórmula,
353 pues algunas son legado de la antigüedad y hoy se siguen usando habitualmente las frases o las palabras que integran la fórmula. Pero acaso la fórmula misma ha conservado el uso antiguo, lo que también sucede en forma análoga en el origen de las palabras. Tales fórmulas se encuentran en los jurisconsultos.

Por lo tanto se deben analizar las palabras, frases, proverbios, fórmulas, es decir, todas las expresiones cuyo análisis no se obtiene a partir de los elementos de que se componen.

Puesto que los períodos (a saber, los que no son fórmulas solemnes), los enunciados (es decir, los que no son proverbios), las construcciones (es decir, las que no son frases) y las palabras (esto es, las que no son simples primitivas y a las que no se les ha añadido, a su vez, una significación que se aleja de su origen), se entienden una vez que se entienden las partes de que se componen. Basta, pues, con poseer el análisis de las palabras primarias (esto es, de aquellas cuya significación no se alcanza enteramente por la etimología), de las frases, de los proverbios y de las fórmulas. Toda persona dotada de razón puede derivar las demás de éstas. Asimismo es preciso exponer el modo como se forman o componen a partir de ellas: las palabras derivadas

---

Aristóteles y cuya deliciosa ambigüedad consiste en que se aplica tanto a cosas que van a ocurrir en un lapso prolongado de tiempo como a cosas que van a ocurrir en un breve lapso de tiempo. Cuenta Diogeniano que Anqueo mortificaba mucho a sus siervos mientras plantaban una viña. Uno de ellos dijo que el señor no probaría la viña y posiblemente formuló una versión germinal del que después sería un proverbio. Cuando finalmente brotó la uva el señor le ordenó al siervo que le diera vino de su viña. En el instante en que el señor lleva la copa a los labios y mientras el siervo le recuerda la frase, aparece otro siervo que anuncia que un jabalí está asolando la comarca. El señor intenta acometerlo y es muerto. Ver E. Lentsch y F. G. Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum Graecorum* (Göttingen, 1851; reimpresión Hildesheim 1965), II, 617.

[6] El sentido "etimológico" significa aquí que se supone que originariamente cada letra o sonido tenía un significado natural. Así, pues, si pudiera hacerse remontar cada uno de los sonidos que integran una palabra a su significado originario se lograría una explicación "etimológica" (D).

a partir de las primitivas; las construcciones o enunciados a partir de numerosas palabras; los períodos, a partir de las construcciones o enunciados y el discurso, a partir de los períodos. Por lo tanto aparte de las palabras se deben considerar también las inflexiones y partículas a las que se debe asignar un significado constante. En efecto, tal como sucede con las palabras, unas inflexiones no se pueden explicar por inflexiones más simples, otras sí son susceptibles de ser analizadas en algunas más simples. En consecuencia se entiende que son analizables como una determinada definición, si se muestra de qué modo podemos prescindir de ellas y de qué modo reemplazarlas por las simples. Así podemos prescindir de los adverbios, de muchas conjunciones, de todas las interjecciones, también de los casos y tiempos y personas. Tal es el análisis gramatical, mediante el cual se entiende la significación y propiedad de todo lo que es general en el lenguaje. Hay que registrar las anomalías, esto es, cuando un caso o una inflexión no se usan de acuerdo con su definición. También hay homonimia en las inflexiones como la hay en las palabras de modo que a veces se requieren muchas definiciones diversas y por consiguiente también muchas sustituciones[7].

A este análisis gramatical absoluto sigue el análisis lógico, esto es, se muestra de qué modo se pueden sustituir las proposiciones por proposiciones, aunque no surjan inmediatamente unas de otras, mediante una sustitución gramatical. Es decir, el análisis lógico muestra de qué modo se conjugan muchas sustituciones gramaticales entre sí. Así preparados llegamos a las ciencias mismas, y ante todo a la más general, es decir, a la
Metafísica. A partir de ésta se debe proceder a tratar la ciencia 354
de las más frecuentes acciones, pensamientos y afectos de los hombres. De ahí avanzamos a la Matemática y finalmente concluimos con la Física y la Historia.

Se debe compilar en una lista los nombres de todo aquello que han recogido estas ciencias y será preciso disponerlo en

[7] Según conjetura Dascal, "definiciones diversas" significa probablemente que la misma inflexión puede representar casos diferentes. Por ejemplo, la terminación "-is" en latín corresponde al genitivo singular, al dativo plural, etc. Con "muchas sustituciones" Leibniz probablemente quiere decir que cada una de estas diferentes definiciones conduce (a través de la sustitución) a posibles combinaciones diferentes con las definiciones (también posiblemente diferentes) de las otras palabras de la oración. A su vez, cada una de esas combinaciones puede tener, por supuesto, un significado diferente.

el orden que señala la definición de cada una. Debe escribirse un libro de historias, o sea, de las proposiciones universales derivadas de las singulares, o también de las singulares en que ocurre algo contrario a la costumbre y a lo esperado, esto es, que se aparta de nuestros prejuicios o de las proposiciones universales ya formadas. Finalmente debe escribirse el libro práctico sobre el modo de aplicar las ciencias a la práctica, el cual debe constar de problemas dispuestos en el orden que contribuya a nuestra felicidad o a la de los demás [8].

[8] Terminado el análisis gramatical y el análisis lógico las ciencias se organizan según su grado de generalidad. De este modo, la Enciclopedia ha de abarcar: Metafísica, Etica, Matemática, Física, Historia y el corolario práctico. Parece oportuno hacer notar que Leibniz suele entender por "Historia" la búsqueda y conservación de los hechos y acontecimientos particulares, pertenezcan a la naturaleza o a la sociedad humana. En este proyecto los enunciados históricos no versan sobre hechos particulares sino sobre las leyes empíricas que extraemos inductivamente de ellos, ver Couturat, LLL, 158.

5

Ensayos de análisis gramatical (1683-84) C 284

...El objetivo de nuestra Característica es emplear palabras [1] tales que todas las consecuencias que se puedan establecer procedan directamente de las palabras mismas o caracteres. Por ejemplo, David es padre de Salomón. Por lo tanto, Salomón es hijo de David. Esta consecuencia no puede ser demostrada por los mismos vocablos latinos si no se resuelve en otras equivalencias. En la lengua general debe poder demostrarse a partir del análisis de los vocablos en sus letras.

...Y es preciso saber que los caracteres deben ser más perfectos cuanto más ἀυταρκεῖς (autarkeis, autónomos) sean, de modo que de ellos puedan deducirse todas las consecuencias [2]. Por ejemplo la característica binaria [3] de los números es más perfecta que la decimal o cualquier otra, porque en la característica binaria se puede demostrar por los caracteres todo lo que se afirma acerca de los números, mientras que en la característica decimal no se puede. Pero en los caracteres ternarios
y novenarios tampoco puede demostrarse por los caracteres que 285
tres veces tres son nueve mientras todo esto se puede realizar en el binario. Pues en el binario tres es 11 y 9 es 1001. Y 11 por 11 dan 1001:

```
  11
  11
 ----
  11
 11
 ----
 1001
```

[1] Lapsus por 'caracteres' como enseguida rectificará Leibniz (D).

[2] Esto es, "todas las propiedades de los conceptos que representan", Couturat, LLL, 88.

[3] La aritmética binaria, inventada por Leibniz y publicada en 1679, es un sistema de numeración con base 2, cuyos números pueden escribirse íntegramente mediante dos cifras 1 y 0.

Por lo tanto 3 por 3 dan 9[4].

Debe notarse sin embargo que esta lengua es juez de las controversias pero sólo en las cuestiones naturales, no en las reveladas, porque los términos de los misterios de la teología revelada no son susceptibles de este análisis, pues de otro modo se los entendería perfectamente y no habría en ellos ningún misterio. Siempre que vocablos comunes se ven transferidos por alguna necesidad a las cuestiones reveladas cobran entonces un sentido superior diferente. Y así, respecto a la cuestión de qué términos se pueden combinar según ὑποτύπωσιν ὑγιαινόντων λόγων (hypotyposin hygiainónton lógon, un esquema de razonamiento válido)[5] es preciso atenerse al juicio de la Iglesia, y no guiarse por las definiciones y caracteres usuales.

Si se ideara un carácter cualquiera, inefable o no, se harían más fáciles muchas cosas. En efecto sería lícito conectar mediante diferentes líneas las partes de los caracteres pues de ese modo se los puede ver en un papel en forma simultánea cuando se desvanecen los sonidos y por ende no se puede referir el primer sonido al siguiente si éste no encierra algo que corresponda a lo que había en el primero. Por esto se equivoca Dalgarno[6] que considera igualmente fácil crear una lengua o un carácter para mudos. Y así no renuncio al intento

[4] Según las reglas de la aritmética binaria que para la adición y la multiplicación son sólo cuatro: (a) $1 + 1 = 10$; (b) $1 + 0 = 1$; (c) $1 \times 1 = 1$; (d) $1 \times 0 = 0$; ver GM VII, 228-32 y Couturat, LLL, 473 y sgts.

[5] II Timoteo, 1, 13: "Conserva la forma de las palabras sanas". La forma, es decir, un apunte breve que esté a la vista y sirva para la enseñanza correcta, ver Goclenius, *Lexicon Philosophicum Graecum* (Frankfurt, 1615), 255 y *Lexicon Philosophicum Latinum* (Frankfurt, 1612), 502 y 685.

[6] George Dalgarno (ca. 1626-1687) publicó en Londres, en 1661, su *Método de los signos (Ars signorum)*, un intento de formular un lenguaje filosófico en el que las ideas fueran representadas mediante letras del alfabeto. Leibniz parece aludir también a *Didascalophosus* (1680), la primera explicación del alfabeto de sordomudos. Muchos veían en el lenguaje de los sordomudos una universalidad y una constancia, por ende, una "naturalidad" de que carecen los signos verbales. Para Dalgarno todos los sistemas de signos eran igualmente "artificiales" o "arbitrarios" y, por tanto, le parecía irrelevante discutir si debe comenzarse por construir nuestro sistema universal de signos como sistema oral ("lengua filosófica") o como sistema escrito ("carácter universal"), porque ni el lenguaje oral ni el escrito tienen entre sí relación de precedencia. Leibniz, por el contrario, procuraba alcanzar una base no arbitraria para su característica. Su desacuerdo con Dalgarno, pues, se refiere a uno de los supuestos básicos del tema (D).

de forjar primero el carácter. Pues una vez cumplido este punto acaso será más factible avanzar hacia la lengua.

Consideraría que después de eliminarse los demás casos se puede conservar el genitivo, que contiene la más simple relación indirecta. Pues el acusativo regido por el verbo puede ser sustituido por el genitivo regido por el sustantivo verbal. Así "Ego laudo Titium" (Yo alabo a Ticio), es igual que "Ego sum laudator Titii" (Soy el alabador de Ticio)[7].

[7] Sobre la viabilidad de esta estrategia, ver la introducción general a esta sección.

6

GP VII, 204

[SIGNOS Y CÁLCULO LÓGICO][1] (POST. 1684)

Todo razonamiento humano se lleva a cabo mediante algunos signos o caracteres. En efecto, no sólo las cosas mismas sino incluso las ideas de las cosas no pueden ni deben ser continuamente objeto de observación distinta por parte de la mente. Debido a eso, por razones de economía, se emplean signos en lugar de unas y otras. En efecto, si cada vez que el geómetra mencionara una hipérbola, una espiral o una curva cuadrática en el curso de una demostración, se viera obligado a representarse de antemano con exactitud las respectivas definiciones o sea los procesos que las generan y además las definiciones de los términos que en ellas aparecen, avanzaría en forma muy lenta hacia nuevos descubrimientos. Si el aritmético al calcular pensara constantemente en los valores de los guarismos, o sea en los valores de las cifras que escribe, y en la multitud de unidades, jamás pondría término a los cálculos extensos. Lo que igualmente sucedería si pretendiera utilizar un número equivalente de pequeños guijarros. Y siempre que un jurisconsulto recuerda las acciones o excepciones o los beneficios de una ley no puede repasar mentalmente todo el tiempo los requisitos esenciales, a menudo largos en tales temas, ni es necesario que lo haga. Por eso sucede que se han asignado palabras a los contratos, a las figuras y a distintas clases de cosas, y signos a los números en la aritmética, y a las magnitudes en el álgebra, de modo que los descubrimientos realizados mediante la experiencia o el razonamiento, es decir mediante sus signos, se asocien fielmente en lo sucesivo con los signos de aquellas mismas realidades. Así pues, incluyo entre

[1] El ensayo carece de título; éste ha sido sugerido por T. Zwanck; se conviene en aceptar que pertenece a un grupo de trabajos posteriores a 1684.

los signos las palabras, las letras, las figuras químicas, astronómicas, chinas, jeroglíficas, las notas musicales, estenográficas, aritméticas, algebraicas y todo aquello que utilizamos en lugar de las cosas cuando pensamos. Ahora bien, los signos escritos, trazados o esculpidos se denominan caracteres. Además los signos son tanto más útiles cuanto más expresan el concepto de la cosa significada en forma tal que no sólo pueden servir para la representación sino también para el razonamiento [2]. Los caracteres de los químicos o de los astrónomos no ofrecen nada semejante, a menos que alguien espere, como John Dee de Londres [3], autor de la Mónada Jeroglífica, poder atrapar no sé qué misterios con ellos. Y pienso que las figuras de los chinos o de los egipcios no pueden ser de gran utilidad 205
en el descubrimiento de verdades. En realidad nos es desconocida la lengua de Adán o por lo menos su significación, que algunos pretenden conocer como así también poder intuir las esencias de las cosas en los nombres impuestos por aquél [4]. Aunque las lenguas son sumamente útiles para razonar, están sometidas sin embargo a innumerables equívocos y no pueden

[2] Un signo alcanza su más elevado grado de expresión cuando de él se pueden deducir directamente todas las predicaciones deducibles del concepto esencial de la cosa (D).

[3] John Dee (1527-1608), autor, entre otras obras, de la *Mónada Jeroglífica* (1564), que menciona Leibniz. Dee fue un gnóstico de vida novelesca. En el British Museum se conserva su *Speculum*, una bola mágica de vidrio (de las que la gente suele llamar de cristal) pintada de rosa y del tamaño de una naranja. Frances A. Yates considera que Dee fue rosacruz, *The Rosicrucian Enlightenment* (London, 1972). Georg M. Ross ha criticado los fundamentos que han llevado a tal adscripción. Ross alega que Dee murió antes de que existiera el rosacrucismo; por otra parte, su influencia en Alemania y Bohemia, por esos años, no está probada, SL V, 2 (1975), 240 y 243-4.

[4] "Algunos" alude acaso a Johannes Reuchlin (1455-1522); a juicio de éste el hebreo fue el incorrupto *Ursprache* y la lengua que Dios habló en la creación, ver *De Verbo Mirifico*. También a Paracelso (ca. 1490-1541), quien no creía que la lengua adánica fuera el hebreo. Según Paracelso, cada cosa creada tiene su forma íntima o "signatura" que expresa su esencia. La lengua adánica incorporó estas signaturas a sus letras y nombres; era, pues, un lenguaje natural o característica real en que las palabras eran imágenes de las cosas: "El arte de las signaturas nos enseña cómo dar nombres propios a todas las cosas. Adán lo conoció perfectamente y lo sabía porque inmediatamente después de la creación dio a todas y cada una de las cosas su nombre propio", *De natura rerum*. Finalmente, Leibniz alude a Jakob Boehme, quien hablaba de un *Natur-Sprache* (ver *Introducción a la característica universal*, esta Sección, 1) y creía que la lengua adánica era el alemán. Sobre este complejo e interesante tema ver Allison Coudert, "Some Theories of a Natural Language from the Renaissance to the Seventeenth Century", en el volumen colectivo *Magia Naturalis und die Entstehung der Modernen Naturwissenschaften*, *Studia Leibnitiana*, Sonderheft, 7 (1971), pp. 79-80, 87-88, 108-9 y nota 192. Ver, también, A. Heinekamp, "Natürliche Sprache und Allgemeine Charakteristik", SLS XV (1975), 269.

cumplir la función de un cálculo, esto es, no pueden revelar los errores de razonamiento a través de la formación y construcción de las palabras, como ocurre con los solecismos y los barbarismos. Y en verdad esta admirable ventaja la ofrecen hasta aquí únicamente los signos empleados por quienes se dedican a la aritmética y al álgebra, en donde todo razonamiento consiste en el uso de caracteres y donde el error de la mente es igual al del cálculo.

Pero se me ha hecho claro, a mí que hace tiempo trato con bastante profundidad esta cuestión [5], que todos los pensamientos humanos se resuelven en algunos muy pocos, que son los primitivos. Si a estos pensamientos se les asignan caracteres, a partir de ahí se pueden formar caracteres de las nociones derivadas. De éstas, a su vez siempre se puede demostrar la totalidad de los requisitos [6] y las nociones primitivas que intervienen, y en suma, las definiciones o valores, y por consiguiente también se pueden demostrar las propiedades *(affectiones)* a partir de las definiciones. Pero si se cumpliera solamente esto, cualquiera que empleara caracteres de este tipo al razonar y al escribir, jamás se equivocaría, o él mismo igual que cualquier otro descubriría siempre sus errores mediante las revisiones más fáciles. Además descubriría toda la verdad posible en relación con los datos y si en algún dominio éstos no llegaran a ser suficientes para descubrir la cuestión podría considerar, ya sea aproximándose, ya sea determinando el grado de mayor probabilidad, qué experiencias o nociones son aún necesarias para poder llegar a la verdad, al menos la que resulte factible, en relación con los datos. De modo que aquí los sofismas y paralogismos no se distinguirían de los errores del cálculo en la aritmética y de los solecismos o barbarismos en el lenguaje.

Así pues, como en este *ars characteristica*, cuya idea he concebido, está contenido el órgano verdadero de la ciencia general de todas las cosas que caen bajo el razonamiento humano pero vestido con las ininterrumpidas demostraciones del cálculo evidente, será necesario también exponer esta característica nuestra o sea el arte de emplear del modo más general los signos mediante cierto tipo exacto de cálculo. Pero como aún no

[5] Por lo menos desde 1666, fecha de la composición de *De arte combinatorio.*

[6] Término técnico peculiar de Leibniz: "Requisito es aquello sin lo cual la cosa no puede ser; el agregado de todos los requisitos es la causa plena de la cosa". Grua, 267. (Ver *Demostración*, Sección II, 1.)

ha sido posible establecer el modo como se deben formar los signos, mientras tanto, siguiendo el ejemplo de los matemáticos, emplearemos, para aquellos signos que hay que formar en el futuro, letras del alfabeto o cualquier otro signo arbitrario que permita un progreso adecuado. Y por esta razón también aparecerá el orden de las ciencias tratadas en forma característica y el objeto mismo enseñará que la aritmética elemental es anterior y más simple que los elementos del cálculo lógico que se ocupa de las figuras y de los modos.

Sea A o B u otro signo diferente un *carácter.*

Llámese *fórmula* al compuesto de numerosos caracteres. 206

Si cierta fórmula equivale a un carácter de modo tal que los caracteres puedan sustituirse mutuamente, esa fórmula se llamará *valor* del carácter.

El valor primigenio que se le asigna arbitrariamente al carácter y no necesita de prueba en su *significación.*

Se dirá que hay *equivalencia* entre aquellos caracteres o fórmulas que se pueden sustituir mutuamente sin violar las leyes del cálculo.

Aparte de las equivalencias se dan numerosas *relaciones* que la cosa misma ha de mostrar, por ejemplo, inclusiones, semejanzas, determinaciones, sobre las que se hablará en su momento. Así pues las relaciones son a los caracteres y a las fórmulas como la relación existente entre los juicios y los conceptos, o sea, tal como la relación entre la segunda operación de la mente y la primera.

El *cálculo* o sea la *operación* consiste en la producción de relaciones por medio de transformaciones de las fórmulas, realizadas según ciertas leyes prescritas. Pero cuanto más leyes, o sea, cuanto más condiciones se prescriben al que va a calcular tanto más complejo es el cálculo y también tanto menor y simple aquella característica. Así pues resulta evidente que las fórmulas (en las más simples de las cuales es posible incluir los caracteres mismos), las relaciones y las operaciones se comportan como conceptos, juicios y silogismos. Existen también *relaciones complejas* que suponen ciertas operaciones.

Se dirá que un carácter *integra* la fórmula en la que se lo coloca expresamente; igualmente que integra aquel otro carácter en cuya significación expresamente se lo coloca. Pero se dirá que *está implicado* (en una fórmula) si al menos puede hacerse que pase a integrarla por sustitución de equivalentes.

Los caracteres integran la fórmula o bien *absoluta* o simplemente, o bien bajo una *modificación* o relación con otro carácter, por ejemplo, si en la fórmula A.(B).C, la integran A y C directamente y B la integra en forma oblicua bajo A. Puede suceder que todos los caracteres integren la fórmula bajo una modificación. Por ejemplo, si existe $\overline{A.B.C.}\overline{L.M.N.}$ en donde A.B.C. que coinciden simultáneamente de cierto modo constituyen por último un carácter directo formado o compuesto por ellos mismos e igual cosa sucede con L.M.N. Pero si el carácter puesto absolutamente se ha expresado por otros caracteres que no sean modificados, se llamará *directo*, pero si se expresa por un carácter modificado se llamará *oblicuo*. Otros caracteres integran una fórmula de tal modo que no pueden distinguirse entre sí, otros la integran de otra forma. Un *continente* o agregado es un compuesto uniforme o sea una fórmula que no se divide en ninguna otra fórmula como no sea arbitrariamente, por
207 ejemplo A.B., o A.B.C. Toda composición es *equiforme* o *no equiforme*. Equiforme como en A.B. o $\overline{A.B.}\overline{C.D.}$ o $\overline{A.B.}\overline{C.}\overline{D.}\overline{E.F.}$ en donde los elementos que conectan con el mismo *vínculo* integran siempre uniformemente el vínculo, en donde, de nuevo, interesa que A y B estén conectados con su vínculo de igual modo que C y D están contenidos en el suyo o A y B están conectados de igual modo que $\overline{A.B.}$ y $\overline{C.D.}$ Si dos elementos integran no equiformemente el mismo vínculo como $\overline{A \vdash B}$[7] y una de las mismas A se integra uniformemente en un nuevo vínculo con una C *próxima* que integra la fórmula: por ejemplo en $\overline{\overline{A \vdash B}\ C}$, A será directa, B, oblicua. El extremo directo es el que termina la fórmula. Por ejemplo si tenemos la fórmula $\overline{L \vdash \overline{\overline{A \vdash B}\ C}\ M}$, L y M serán extremos directos, A y B intermedios. Existen algunos elementos unidos entre sí uniformemente pero con un género tal de relación que uno de ellos (el que se quiera) puede ser considerado como absoluto, los restantes como modificados. Tal cosa sucede en la multiplicación. Por ejemplo si se dan *ab* y se entiende que *a* vale 2 y *b* 3, puede entenderse que *ab* es 2b de tal modo que *b* es absoluto y *a* es un número por el cual

[7] Leibniz no explica ni interpreta el simbolismo que emplea. Couturat considera que Leibniz emplea este signo "⊢" para figurar una operación disimétrica, análoga a la sustracción, la división o la elevación a las potencias, LLL, 434-5. Dascal indica que "vínculum" usualmente señala los límites de la fórmula, como ahora hacemos con el empleo de paréntesis.

b se multiplica. Inversamente puede suceder lo contrario y *a* ser tomado como absoluto, siendo su modificación 3 de tal modo que se entienda que *a* es triplicado.

Una parte de la fórmula a veces es también la propia fórmula y puede sostenerse por sí, pero a veces es algo diferente [*].

[*] El escrito se interrumpe en un instante en que Leibniz anota nuevas ideas, aparentemente contrarias a la idea general de "fórmula" que ha expuesto.

7

SOBRE LA SÍNTESIS Y EL ANÁLISIS UNIVERSAL, ES DECIR SOBRE EL ARTE DE DESCUBRIR Y EL ARTE DE JUZGAR (CA. 1679)

GP VII, 292

De niño[1] aprendí la lógica y como ya entonces solía ahondar en la investigación de las razones de todo lo que se me proponía, criticaba a mis maestros preguntándoles por qué no podía ser que así como se contaba con categorías (*praedicamenta*)[2] de los términos simples, en virtud de los cuales se ordenan las nociones, no hubiera también categorías de los términos complejos que sirvieran para ordenar las verdades. En aquel entonces ignoraba que los geómetras proceden de esta manera cuando demuestran y disponen las proposiciones según el modo en que unas dependen de otras. Me parecía, sin embargo, que esto podría alcanzarse universalmente si primero se poseyeran las categorías verdaderas de los términos más simples y si para obtenerlas se instituyera algo nuevo, algo así como un alfabeto del pensamiento o sea un catálogo de los géneros supremos (o los que consideramos supremos) como *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, de cuya combinación surgieran las nociones inferiores. Pues debe saberse que los géneros pueden ofrecerse mutuamente como diferencia, y que se puede concebir toda diferencia como género y todo género como diferencia, y es tan correcto decir "animal racional" como "racional animal", si fuera lícito imaginarlo. Pero como en realidad los géneros ordinarios no exhiben las especies en su combinación, llegué a la conclusión de que no estaban constituidos en forma correcta y que los géneros inmediatamente inferiores a los supremos serían parejas, como *ab*, *ac*, *bd*, *cf*; que los géneros de tercer grado serían ternas como *abc*, *bdf*, etc. Pero también concluí que sólo deberíamos constituir el orden de los géneros

[1] Relato autobiográfico similar en *Vida de Leibniz*, *Historia y elogio* y *Carta a Wagner*.
[2] En este tratado se traduce "praedicamenta" con "categorías".

supremos, como se hace en los números, y así también aparecería el orden en los géneros inferiores si los géneros supremos, o que se supone son supremos, fueran infinitos, como ocurre con los números donde los primitivos pueden ser considerados como géneros supremos, pues es posible llamar a todos los pares binarios, a todos los divisibles por tres ternarios, etc., y es posible expresar los números derivados mediante los primitivos como si fueran géneros; así todo senario es un binario ternario.
Y si se propone una especie cualquiera, pueden enumerarse orde- 293
nadamente las proposiciones demostrables respecto de ella, o sea tanto los predicados más amplios que ella como los convertibles en ella, y de los cuales se pueden seleccionar los más importantes. Así pues si existe la especie *y*, cuya noción es *abcd*, y en vez de *ab* se pone *l*, en vez de *ac*, *m*, en vez de *ad*, *n*, en vez de *bc*, *p*, en vez de *bd*, *q*, en vez de *cd*, *r*, que son parejas; después las ternas: en vez de *bcd*, *x*, todos éstos serán predicados de *y*; pero los predicados convertibles en *y* serán sólo los siguientes: *ax*, *bw*, *cv*, *ds*, *lr*, *mq*, *np*. Acerca de éstos hablé más extensamente en mi pequeña *Disertación sobre el arte combinatorio* que publiqué apenas salido de la adolescencia, cuando aún no había aparecido la largamente prometida obra de Kircher de igual título [3]. Yo esperaba que en ella se trataran tales temas, pero cuando después apareció vi que sólo renovaba el arte de Lulio [4] o algo similar pero que el verdadero análisis de los pensamientos humanos no había pasado ni siquiera en sueños por la mente del autor como tampoco por la de quienes pensaron, sin embargo, que debía reformarse la filosofía. Las primeras nociones de cuya combinación surgen las restantes son distintas o confusas [5]. Son distintas las que se entienden por sí mismas, como la noción de 'ser'. Son confusas (y sin embargo claras) las que se perciben por sí mismas, como lo coloreado, que no se puede explicar a otro si no es mostrándoselo. Pues aunque por su naturaleza sea resoluble [6], puesto que tiene una causa, sin embargo no lo podemos describir y reconocer suficientemente mediante ninguna nota que se pueda tomar por separado, sino que se conoce sólo confusamente y por ello no admite una *definición nominal*. La

[3] Ver *Vida de Leibniz*, nota 9.
[4] El elogio de Lulio en *Demostración*, nota 7, queda equilibrado por esta valoración menos modesta y más realista.
[5] Se insinúa el tema que desarrollarán exhaustivamente las *Meditaciones* (Sección V. 2).
[6] "Resoluble", esto es, "analizable".

definición nominal consiste en la enumeración de las notas o de los requisitos[7] que son suficientes para distinguir una cosa de todas las demás. En efecto, si se buscan siempre los requisitos de los requisitos se habrá de llegar por último a las nociones primitivas que o bien carecen en absoluto de requisitos o bien nosotros podemos explicar de modo suficiente. Este es el arte de tratar las nociones distintas. Pero pertenece al arte de tratar las nociones confusas señalar las nociones que o bien se entienden por sí mismas o bien se pueden al menos resolver, las cuales acompañan a aquellas nociones confusas, nociones distintas merced a las cuales a veces podemos llegar a la causa de las nociones confusas o sea a alguna resolución.

Todas las nociones derivadas surgen sin duda por combinación de las nociones primitivas y las nociones más compuestas surgen por combinación de las menos compuestas. Pero hay que tener cuidado de que las combinaciones no resulten inútiles al unir las que son incompatibles entre sí, lo que sólo puede juzgarse mediante experiencias o por resolución en las nociones simples distintas. Debe observarse esto puntualmente en especial al establecer definiciones reales, de modo que conste que son nociones posibles o sea nociones de las que consta que pueden estar unidas entre sí. Y por esto aunque toda propiedad convertible de la cosa pueda ser considerada como su definición nominal, puesto
294 que siempre pueden demostrarse a partir de esa propiedad todos los demás atributos de la cosa, sin embargo semejante propiedad no siempre es apta para la definición real. En efecto, advertí que existen algunas propiedades que llamo propiedades paradójicas, de las que se puede dudar si son posibles. Por ejemplo, puede dudarse si existe una curva en la cual dado un segmento cualquiera y dentro de él un punto sea verdad que las líneas que unen el punto con los extremos del segmento han de formar siempre el mismo ángulo. Pues supongamos que hemos dispuesto los puntos de la curva respecto del segmento de tal manera que todavía no podamos prever que lo que puede parecer que ha sucedido en un caso sólo por azar, sucederá en otros, a saber que los mismos puntos en la curva han de satisfacer esta condición respecto también de otro segmento, pues ahora todos los puntos están determinados y no se pueden suponer más puntos. Y, sin embargo, sabemos que esta es la naturaleza del círculo. Y

[7] "Requisito", esto es, la *conditio sine qua non*, ver, en esta sección, *Signos y cálculo lógico*, nota 6.

así aunque alguien pueda darle el nombre de curva a la que tenga aquella propiedad, no constará, sin embargo, si es posible ni, por lo tanto, si la definición es real. Pero la noción de círculo propuesta por Euclides, a saber, la de una figura descripta por el movimiento de una línea recta en un plano, en torno a un extremo inmóvil, proporciona una definición real, pues es manifiesto que tal figura es posible [8]. Por esto es útil tener definiciones que incluyen la generación de la cosa o, si carecen de ella, que por lo menos incluyan su constitución, esto es, el modo con que parece que la cosa se puede generar o es, por lo menos, posible. En otra circunstancia me he valido de esta observación al examinar la insuficiente demostración de la existencia de Dios propuesta por Descartes, respecto de la cual discutí a menudo, incluso por escrito [9], con cartesianos muy competentes. Descartes, en efecto, argumenta así: lo que se puede demostrar a partir de la definición de la cosa, puede predicarse de ella. Ahora bien, de la definición de Dios (que es el Ser sumamente perfecto, o como decían algunos escolásticos, un ser tal que no puede pensarse uno mayor) se sigue la existencia (pues la existencia es una perfección, y aquello mismo que además envuelve la existencia, será en todo caso mayor o sea más perfecto) ; por lo tanto, la existencia puede predicarse de Dios o sea que Dios existe. Este argumento, que Descartes renovó, fue defendido por uno de los antiguos escolásticos en un libro especial (titulado *Contra el insensato*), pero Tomás, tras otros, replicó que da por supuesto que Dios existe, es decir, según yo lo interpreto, tiene una esencia, por lo menos en el sentido en que la rosa la tiene en invierno, es decir que tal concepto es posible [10]. Por lo tanto este es el privilegio del ser perfectísimo, de modo que supuesto que es posible, por esto mismo existe, o sea que de su esencia o concepto posible se sigue su existencia. Pero para que esta demostración sea rigurosa debe demostrarse previamente su posibilidad. Esto es, no podemos forjar con seguridad demostraciones acerca de noción alguna si no sabemos que ella es posible, pues acerca de las nociones imposibles, o sea que envuelven contradicción, también pueden demostrarse proposiciones contradictorias. Esta es la ra-

[8] *Elementos*, libro III, proposición 20.
[9] Ver, por ejemplo, su polémica con Eckhard en 1677, GP I, 211 y sgts.
[10] Se trata de san Anselmo y de su *Libro apologético contra quien ha respondido en favor del insensato*, réplica a la objeción de Gaunilo al argumento del *Proslogium*. Sobre el argumento y la actitud de santo Tomás, ver *Advertencias*, al art. 14 (Sección VIII, 1).

zón *a priori* por la cual se requiere la posibilidad para la definición real. Por eso suministra también una respuesta satisfac-
295 toria a la dificultad planteada por Hobbes. En efecto, como Hobbes vio que todas las verdades pueden demostrarse a partir de definiciones pero creyó que todas las definiciones son arbitrarias y nominales porque está en nuestro arbitrio poner nombres a las cosas, quiso también que las verdades consistieran en nombres y fueran arbitrarias [11]. Pero es preciso saber que para tener una definición real no pueden unirse las nociones en forma arbitraria sino que el concepto que formamos con ellas debe ser posible, de donde es patente que toda definición real contiene una afirmación por lo menos de su posibilidad. Además, aunque los nombres sean arbitrarios, sin embargo, una vez adoptados, las consecuencias son necesarias y surgen algunas verdades que aunque dependan de caracteres impuestos, son sin embargo reales. Por ejemplo, la regla del nueve depende de los caracteres impuestos al sistema decimal y sin embargo contiene una verdad real. Ahora bien, establecer una hipótesis o explicar el modo de generación de algo no es más que demostrar la posibilidad de ese algo, lo cual es útil, aunque a menudo la cosa en cuestión no sea generada de esa manera. Pues una misma elipse puede ser interpretada como la figura descripta en un plano mediante un hilo cuyos extremos están sujetos en los dos focos o como una sección del cono o del cilindro. Y después que se ha forjado una hipótesis o sea un modo de generar algo, se tiene una cierta definición real, de la que también pueden deducirse otras y de las que se pueden elegir las que concuerden mejor con todo lo demás, cuando se busca el modo según el cual algo ha sido realmente generado. Pero entre las definiciones reales son sin duda perfectísimas aquellas que son comunes a todas las hipótesis o sea a los modos de generar y que envuelven una causa próxima de algo, de las que por último es inmediatamente patente la posibilidad de ese algo, esto es, sin dar por supuesto experiencia alguna ni tampoco dar por supuesta la demostración de la posibilidad de otra cosa, a saber, cuando resuelven la cosa en meras nociones primitivas inteligibles por sí mismas. A este conocimiento suelo llamarlo adecuado o intuitivo. En efecto, si entonces encerrara alguna contradicción inmediatamente aparecería, debido a que la resolución no puede continuar.

[11] Ver el *Diálogo sobre la conexión* (en esta misma sección).

A partir de estas ideas o definiciones, pues, pueden demos-
trarse todas las verdades, excepto las proposiciones idénticas,
las que por su naturaleza es patente que son indemostrables y a
las que realmente se las puede llamar axiomas. Pero los axiomas
ordinarios pueden ser reducidos a identidades, es decir, pueden
ser demostrados por resolución del sujeto o del predicado o de
ambos, porque si se supusiera lo contrario surge que es lo mismo
ser y a la vez no ser [12]. De donde es patente que en último análi-
sis coinciden la demostración ostensiva y la demostración apagó-
gica. Y los escolásticos también notaron correctamente que todos
los axiomas, una vez entendidos sus términos, se reducen al prin-
cipio de contradicción. Así pues puede darse razón de una verdad
cualquiera pues la conexión del predicado con el sujeto o es pa- 296
tente por sí misma, como en las proposiciones idénticas, o debe
ser explicada, lo que se hace con la resolución de los términos.
Este es el único y supremo criterio de verdad en todo lo que es
abstracto y no depende de una experiencia: que la proposición
sea idéntica o reductible a las proposiciones idénticas. Y de esto
se pueden derivar los elementos de la verdad eterna y el método
para todas las cosas con tal que se puedan entender demostrati-
vamente con el mismo modo de proceder que en geometría. Modo
según el cual Dios entiende todas las cosas *a priori* y a través de
la verdad eterna, puesto que no necesita de experiencia alguna,
y conoce todas las cosas en forma adecuada mientras que noso-
tros casi no conocemos alguna en forma adecuada, pocas *a priori*
y la mayor parte de manera empírica. Para estas últimas hay
que emplear otros principios y otros criterios [13]. Por lo tanto
en las cosas de hecho o contingentes, que no dependen de la
razón sino de la observación, o sea de la experiencia, son prime-
ras verdades (para nosotros) todas las que percibimos inme-
diatamente en nosotros o sea aquellas de que somos cons-
cientes en nosotros, pues es imposible probarlas mediante otras
experiencias inmediatas y más intrínsecas. Pero percibo en mí,
no sólo a mí mismo que pienso, sino también muchas diferencias
en mis pensamientos, por las cuales colijo que hay otras cosas
fuera de mí y poco a poco cobro confianza en los sentidos
y me opongo a los escépticos. En efecto, en todo lo que no es de
necesidad metafísica, debemos considerar como verdadero el

[12] Los axiomas vulgares —esto es, los que comúnmente se consideran axiomas— deben ser demostrados, esto es, reducidos a identidad, *Advertencias*, al art. 1.
[13] Son los que expondrá en *Sobre el modo de distinguir* (Sección V, 1).

acuerdo de los fenómenos entre sí, acuerdo que no resulta del azar sino que tendrá una causa [14]. Ciertamente no distinguimos el sueño de la vigilia sino por este acuerdo de los fenómenos y predecimos que el sol saldrá mañana únicamente porque tantas veces colmó nuestra confianza. A esto contribuye la gran fuerza de la autoridad y de los testimonios públicos puesto que no es creíble que tantos conspiren para engañarnos, a lo que se puede agregar lo que san Agustín dijo sobre la utilidad de creer [15]. Una vez establecida la autoridad de los sentidos y de otros testimonios hay que fundamentar la historia de los fenómenos, de los que se puede formar una ciencia mixta si se los combina con verdades abstraídas de las experiencias. Pero es necesario un arte especial tanto para hacer las experiencias, como para ordenarlas y combinarlas a fin de que se puedan hacer a partir de ellas inducciones útiles y encontrar las causas y para que se establezcan los aforismos y los postulados (*praenotiones*) [16]. Pero es asombrosa la negligencia de los hombres, que gastan su tiempo en tonterías y descuidan aquello con que pueden procurarse la salud y el bienestar ya que tendrían quizás a su disposición los remedios para gran parte de sus males si emplearan correctamente las numerosísimas observaciones que se han llevado a cabo en nuestro siglo y el verdadero análisis. El conocimiento humano actual de la naturaleza me parece análogo a un comercio provisto copiosísimamente de toda clase de mercaderías pero exento de orden e inventario.

De lo dicho también resulta claro cuál es la diferencia entre
297 la síntesis y el análisis. Se alcanza la síntesis cuando empezando desde los principios y recorriendo ordenadamente las verdades, aprehendemos ciertas progresiones y establecemos algo así como tablas e incluso a veces fórmulas generales, en las que

[14] Es decir, en las materias en que no rige el principio de contradicción, rige el principio de razón suficiente, a saber, que nada ocurre sin razón, una de cuyas derivaciones es que la concurrencia y armonía de los fenómenos debe responder a una causa.

[15] *De utilitate credendi*, que Leibniz citará siempre con admiración. Ver, por ejemplo, *Sobre los principios*, nota 5.

[16] Las *praenotiones* o *prolepsis*, término tomado de los estoicos y que Leibniz emplea tempranamente (GP IV, 228) y traduce como "asunciones fundamentales, o lo que se toma por anticipado como concedido", *Nouveaux Essais*, prefacio, A VI, vi, 49. Los 'aforismos' "son verdades de hecho o generales o, por lo menos, muy a menudo verdaderas, obtenidas por observación o fundadas en experiencias y en favor de las cuales carecemos de razones completamente convincentes", *Nouveaux Essais*, IV, 7, 11; A VI, vi, 417.

se puede encontrar después lo que inicialmente se planteó. Pero el análisis retorna a los principios solamente en virtud del problema planteado como si ya antes nada hubiéramos descubierto nosotros o los demás. Es mejor establecer síntesis porque ese trabajo posee valor permanente, pues al instituir el análisis de problemas particulares a menudo repetimos lo ya hecho. Pero emplear una síntesis instituida por otros o teoremas ya descubiertos es propio de un arte menos valioso que poder proporcionar todas las cosas por uno mismo, practicando el análisis en particular cuando no siempre recordamos o tenemos a mano los descubrimientos propios o de otros. Hay dos clases de análisis, uno general que procede por un salto brusco y que se emplea en el álgebra. El otro es especial, mucho más elegante aunque menos conocido y al que llamo reductivo. El análisis es más necesario en la práctica a fin de resolver los problemas que se plantean. Pero aquel que satisfecho de haber practicado el análisis hasta el punto de dominar el arte correspondiente, puede dedicarse a la teoría, proseguirá más bien la síntesis en lo restante y no tratará fácilmente cuestiones que no sean sino aquellas a que lo conduce el orden que él sigue. De este modo siempre avanza alegre y fácilmente y en ningún momento experimentará dificultad alguna, ni se sustraerá al éxito pues en poco tiempo alcanzará mucho más de lo que inicialmente esperaba. Pero por lo general se corrompe por apresuramiento el fruto de las meditaciones, al abordar mediante un salto brusco los problemas más difíciles, y debido a la enorme dificultad nada se hace. Por último, debe saberse que un método de investigación es perfecto cuando podemos prever si ha de conducirnos a la solución. Se equivocan empero los que piensan que escribir analíticamente consiste en mostrar el origen de un descubrimiento y que escribir sintéticamente consiste en ocultarlo [17]. A menudo he notado que entre los espíritus capaces de realizar descubrimientos, unos son más analíticos, otros más combinatorios. Es más combinatorio, o sea más sintético, descubrir el uso o aplicación de algo, por ejemplo, dada una aguja imantada pensar en su aplicación —como brújula— en una pequeña caja. Por el contrario es más analítico descubrir los medios para alcanzar aquello que ha dado el título al descubrimiento o sea el fin propuesto. Sin embargo el análisis puro es infrecuente pues en general buscando los medios recaemos en recursos que ya fueron descubiertos en otro

[17] Descartes, *Respuestas a las segundas objeciones*, AT VII, 155-6.

tiempo por nosotros o por otros, sea por azar o racionalmente, los que sorprendemos o en nuestra memoria o en los relatos de otros como si se presentaran en una tabla o en un repertorio y que aplicamos aquí, lo cual es proceder de un modo sintético. En cuanto al resto, el arte combinatorio en particular es a mi ver aquella ciencia (que también puede ser generalmente llamada característica o *especiosa*) en la que se trata de las formas de las cosas o sea de las fórmulas en general, a saber, la *cualidad* en general, o sea lo semejante y lo desemejante, en cuanto unas y otras fórmulas surgen combinadas entre sí de *a*,
298 *b*, *c*, etc. (sea que representen las cantidades o bien otra cosa) y se distingue del álgebra, la que trata de las fórmulas aplicadas a la *cantidad*, o sea a lo igual y a lo desigual. Así pues el álgebra está subordinada a la combinatoria y emplea constantemente sus reglas. Pero éstas son mucho más generales y tienen lugar no sólo en el álgebra sino también en el arte de descifrar, en varias clases de juegos, en la geometría misma, cuando se la trata linealmente a la manera de los antiguos, y por último en todos los dominios en que se considera la relación de semejanza.

Sección IV

LA OFENSIVA CONTRA EL ESCEPTICISMO

Introducción

A fines de la década del setenta Leibniz produce una serie de escritos destinados a refutar al escepticismo. Generalmente redactadas en forma de diálogo, esas composiciones enfrentan a la razón —encarnada en un sabio que es un sacerdote retirado del mundo, deslumbrado a la vez por las riquezas de Dios y la inviolable proporción de la matemática— y el escepticismo, cuya variada representación es asumida por hombres mundanos versados en Montaigne, un político descreído e incluso un sacerdote que huye de la teología y procura refugiarse en la fe ciega.

De esa década datan los dos diálogos incluidos en esta sección. Digamos algunas palabras de las piezas excluidas. Baruzi publicó en 1905 "Trois dialogues mystiques inédits de Leibniz", edición casi completa de las siguientes piezas: (1) "Diálogo entre Teófilo y Polidoro respecto de la Providencia", ciertamente escrito antes de 1680; (2) "Diálogo entre Poliandro y Teófilo"; (3) "Conversación del Marqués de Pianese, ministro de Estado de Saboya, y del Padre Emery, ermitaño, que ha sido seguida de un gran cambio en la vida de este ministro, o diálogo de la aplicación que debemos practicar respecto de nuestra salvación". Todos ellos proceden de la misma época, como también el que ha publicado Grua en 1948 que inicia esta sección, y el que había publicado Foucher de Careil a mediados del siglo pasado y es el segundo que aquí se publica. El lector comprobará, pues, que se trata de una verdadera munición que Leibniz aparentemente fue acumulando con vistas a una publicación que nunca realizó. Hacia el fin de su vida Leibniz discutió directamente los textos clásicos del escepticismo griego en un opúsculo que hasta ahora ha permanecido inédito y a cuyo examen dediqué mi disertación, que espero publicar próximamente, Leibniz y el escepticismo.

1. Diálogo entre un teólogo y un misósofo. *El hecho de que éste haya sido el único diálogo de la ofensiva contra el escepticismo que Leibniz compuso en latín muestra que en él trató de producirse con el máximo de rigor. Grua (pág. 157) cree que el "misósofo" del diálogo es Stensen, el vicario apostólico con quien Leibniz ha discutido años atrás (ver noticia preliminar a* La profesión de fe, *Sección II, 2). Es posible que, como suele ocurrir, ese personaje esté construido con rasgos de varios seres reales. Por*

*mi parte le encuentro algún parecido con el jesuita Fabri tal como lo describe Leibniz (NE IV, xviii, 9; A VI, vi, 498). He seguido la edición crítica de Grua y he incorporado las correcciones al texto sugeridas por Erich Hochstetter (*Phil. Studien, *1950, pág. 211). La estructura del diálogo está articulada por los sucesivos refugios que busca el misósofo ante las réplicas de la razón: el fideísmo, el nominalismo y el averroísmo.*

2. Diálogo entre un político sagaz y un sacerdote de reconocida piedad. *En su introducción a la filosofía de Leibniz, Yvon Belaval ha reservado el calificativo de "admirable" a este diálogo. Posiblemente le fue inspirado a Leibniz por el destino edificante de Charles Emmanuel Philibert de Simiane, marqués de Pianèse (1608-1677), ministro de Estado de Saboya, que se hizo famoso por su conversión y que había escrito en italiano una apología religiosa que el padre Bouhours tradujo al francés en 1672. El tercero de los diálogos editados por Baruzi es el antecedente inmediato de éste. Al final del diálogo Leibniz ha tachado dos veces el nombre 'Poliandro' con que el ermitaño se dirige al político; por otra parte, ya en el título el "político sagaz" de la versión definitiva reemplaza al inicial "gran ministro de Estado" que Leibniz tachó. Estos, y otros indicios menores, revelan la fuente de inspiración de Leibniz. Con respecto a la data no hay dudas de que fue escrito en 1679 (Grua, 18, nota 60). La única edición existente del diálogo es la que publicó Foucher de Careil a mediados del siglo pasado. Inicialmente me valí de ella pero fueron tantas las erratas y los errores de lectura que había que conjeturar que resolví tomar el toro por las astas y he realizado mi versión directamente del manuscrito de Leibniz; dada la índole de esta antología no tenía sentido dar una versión crítica; por otra parte el avance, lento pero seguro, de la edición de la Academia dará pronto alcance a los escritos de la época en que fue compuesto el diálogo. El sacerdote quiere que el diálogo no sea más que un "discurso familiar". Que esa denominación no nos desoriente: se trata de persuadir al personaje, no de abrumarlo con sutilezas. Pero lejos de disminuir el valor del diálogo esa circunstancia nos depara dos novedades que son dos raras excelencias en la obra de Leibniz. En efecto, uno de los grandes valores de esta composición reside para mí en que constituye uno de los escasos escritos en que Leibniz suscita lo que podríamos llamar "la disposición a filosofar". En segundo lugar este escrito muestra el punto de inserción de la filosofía de Leibniz con su concepción de la política entendida en su sentido más noble. En efecto, el político del diálogo es el dirigente europeo descreído en el que se ha operado la transformación del modelo de "honnête homme" en el de libre pensador. Este diálogo es la utopía de Leibniz y su profesión de fe en el humanismo cristiano. La realidad histórica de Europa se alejará cada vez más de esa utopía. El*

propio Leibniz lo va a señalar, un cuarto de siglo después, en esta memorable página de los Nouveaux Essais. *Epicuro y Spinoza son los inspiradores de una teoría que en ellos no tuvo consecuencias nefastas e incluso Leibniz admite que llevaron una vida completamente ejemplar. Pero su contención "ha cesado muy a menudo en sus discípulos o imitadores que al creerse liberados del inoportuno temor a una providencia supervisadora y a un porvenir amenazador sueltan las riendas a sus brutales pasiones y dedican su espíritu a seducir y a corromper a los demás; y si son ambiciosos y de una índole un poco dura, serán capaces, para darse un gusto o para promoverse, de ponerle fuego a las cuatro esquinas del mundo, como algunos de ese temple que he conocido y que la muerte ha llevado. Incluso encuentro que opiniones similares se insinúan poco a poco en el espíritu de los hombres de gran mundo que dirigen a los demás hombres y de quienes dependen los grandes asuntos; y que al deslizarse en los libros de moda predisponen todo a la revolución general que amenaza a Europa, y terminan de destruir lo que aún queda en el mundo de los sentimientos generosos de los antiguos griegos y romanos que preferían el amor a la patria y al bien público y el cuidado de la posteridad a la fortuna e incluso a la vida. Esos* publiks spirits, *como los llaman los ingleses, disminuyen extremadamente y ya no están de moda; y cesarán más cuando dejen de estar sostenidos por la buena moral y la verdadera religión, que incluso la razón natural nos enseña. Los mejores del carácter opuesto que comienzan a reinar no tienen otro* principio *que lo que ellos llaman* honor. *Pero la señal del hombre bien educado (*honnête homme*) y del hombre de honor consiste para ellos en no hacer ninguna bajeza, tal como ellos la entienden. Y si por grandeza o por capricho alguno vertiera un diluvio de sangre, si transmutara todo sentido de arriba abajo, se consideraría que esto no es nada, y un Eróstrato de los antiguos o bien un don Juan en el* Festín de Pedro *[Leibniz alude a la obra de Molière de 1665] pasaría por héroe. Abiertamente se hacen burlas del amor a la patria, se ridiculiza a los que se preocupan por lo público. Y cuando algún hombre bien intencionado habla de aquello en que ha de convertirse la posteridad se responde que será como siempre. Pero puede ocurrir que estas personas lleguen a experimentar en sí mismas los males que creen reservados a los demás. Si nos corregimos ya de esta enfermedad espiritual epidémica cuyos malos efectos comienzan a ser visibles, acaso se impida esos males; pero si sigue creciendo, la providencia corregirá a los hombres mediante la revolución misma que debe nacer de esa enfermedad", IV, xvi, 4; A VI, vi, 462-3.*

Desplegar la riqueza de esta página nos llevaría lejos del propósito de esta edición. Simplemente queda ahí como marco de referencia para la lectura del diálogo y como una pista para futuras indagaciones en la obra de Leibniz.

3. Sobre los Principios. *Este opúsculo evoca una conversación de Leibniz con el franciscano Cristóbal Rojas y Spínola, que debe haber tenido lugar en plena ofensiva contra el escepticismo. Leibniz procura resolver "la dificultad que tortura a todos", esto es, la denunciada por el escepticismo: ¿cuál es la legitimidad de demostraciones derivadas de principios no demostrados? Leibniz propone proceder indirectamente, es decir, no a partir de lo que uno afirma sino de lo que otro acepta. En consecuencia, procede* ad hominem. *Ahora bien, si se quiere demostrar que lo que el otro acepta es absurdo, entonces hay que concluir lo contradictorio de lo que el otro ha afirmado. Para demostrar no es necesario partir de principios verdaderos sino de hipótesis que pueden ser falsas. Demostrar es refutar. Lo que Leibniz pide como supuesto es que "la forma silogística es buena". Sólo puedo practicar demostraciones, pues, a partir de errores en la forma del razonamiento del adversario. De todos modos Leibniz cree que los errores más frecuentes son los formales, no los materiales.*

A estos comentarios de tipo metafísico y gnoseológico se podría añadir uno histórico que me sugiere una página de Baruzi. La apelación al consentimiento que practica Rojas, el mediador católico, es similar al argumento tradicionalista que defendía Bossuet, el gran teólogo católico controversista, quien insistía en recurrir a lo que "desde siempre se había sostenido". Leibniz replicaba, contra Bossuet, que proceder de ese modo equivalía a fundar los principios en hechos particulares, que por más multiplicados que uno los quisiera suponer, nunca dejarían de ser hechos particulares. Lo mismo que una práctica dominante no es la fuente de legitimidad de un dogma, el consentimiento universal no basta para fundar principios. Esto nos hace sospechar que Sobre los principios *tenga directa relación con las discusiones irénicas.*

REFERENCIAS

— J. Baruzi, "Trois dialogues mystiques inédits de Leibniz", *Revue de metaphysique et de Morale* (1905).
— Idem, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* (Paris, 1907; reimpresión Aalen, 1975), Parte II, capítulo 4.
— E. Bodemann, *Leibniz Handschriften* (Hannover, 1889; reimpresión Hildesheim, 1966), I Theologie, VI, 4, "Dialogue entre un habile Politique et un Ecclésiastique d'une piété reconnue". El dorso del folio o *verso*, se indica con 'v'.
— A. L. Foucher de Careil, *Oeuvres de Leibniz*, 7 vols. (Paris, 1859-1875), ver II, 520 y sgts.
— E. de Olaso, *Leibniz y el escepticismo* (1969, inédito).
— R. H. Popkin, "Leibniz and the French Sceptics", *Revue Internationale de Philosophie*, 76/77 (1966): 228-48.
— Idem, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Los Angeles, 1979).

1

DIÁLOGO ENTRE UN TEÓLOGO Y UN MISÓSOFO[1] (1677-9)

Grua 18

M. Entender mediante la fe tendría que ser lo propio de ustedes, los teólogos. ¿Cuándo terminarán de delirar con la razón?

T. Dejaremos de emplear la razón cuando Dios deje de ser sabio o el hombre de ser racional.

M. La sabiduría del hombre es necedad ante Dios y en los asuntos divinos la razón humana es un instrumento de error antes que de saber.

T. La sabiduría orgullosa es una necedad ante Dios[2], pues El, que humilla a los soberbios, la reduce a confusión. Quien pretende escudriñar los misterios con la razón se verá aplastado por su gloria y cegado por su extraordinario esplendor. Ahora bien, El ilumina la razón de todo aquel que lo busca con un corazón sincero para que contemple el tesoro de sus maravillas[3]. Y así como no miramos directamente al sol sino reflejado en la superficie del agua o mediante un cristal oscurecido, de igual modo quien es llamado por un sentimiento piadoso o por la necesidad de defender la fe a una contemplación más profunda de las cosas divinas, no cerrará los ojos de su razón, pues de esa forma no podrá ver nada, sino que penetrará como a través de un velo en el santo de los santos[4] mediante la Sagrada Escritura (cuya interposición acomoda a nuestra debilidad la excesiva fuerza de los rayos celestes). Pero este velo sólo

[1] Leibniz escribió primero "escéptico" y reemplazó el término por 'misósofo', acaso para englobar más cómodamente el fideísmo, el nominalismo y el averroísmo que sucesivamente defenderá ese personaje del diálogo. Ese término puede haberle sido sugerido por el *Fedón* 89 d, diálogo que Leibniz tradujo en 1676.

[2] I Corintios, 1, 17-31, especialmente: "¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el letrado? ¿Dónde el disputador de las cosas de este mundo? ¿No ha hecho Dios necedad la sabiduría de este mundo?" Ver también Romanos 1, 22. Agradezco a Mónica Botana esta referencia bíblica, lo mismo que las de las notas 3, 4 y 5.

[3] Salmos 119, 2, 10, 18 y 27.

[4] Alusión a Hebreos 9, 3, 7 y 11.

podrá descorrerse finalmente cuando ya no contemplemos a Dios en un espejo u oscuramente sino cara a cara [5].

M. ¿Piensas por consiguiente que se debe unir la razón con la fe?

T. ¿Por qué no se ha de unir si la razón misma nos persuade de la fe? En efecto, ¿por qué otro privilegio somos superiores a los mahometanos? [6]

19 *M.* Porque nosotros tenemos milagros auténticos, ellos no.

T. Se requieren muchos razonamientos para probar los milagros que no hemos visto [7]. Incluso, aunque los veamos con nuestros propios ojos, necesitamos, sin embargo, de un amplio examen para no engañarnos. Además sabes por la Escritura que los milagros mismos necesitan a su vez de otro criterio, a saber, de la doctrina, pues el Anticristo también obrará señales milagrosas para inducir a engaño, de ser posible, incluso a los elegidos [8]. Moisés dijo que no se debía creer al profeta que enseñara algo contrario a la ley aunque realizara señales [9].

M. Admito que los milagros se deben juzgar según la norma establecida por la doctrina [10]. Por una doctrina, digo, revelada, no natural.

T. ¿Acaso la misma revelación primera no depende de milagros?

[5] Todo el pasaje ha seguido la doctrina bíblica sobre el conocimiento movido por la soberbia. La última frase repite I Corintios 13, 12.

[6] En el *Diálogo entre un político y un sacerdote* se cuestiona la conversión del emperador Constantino al cristianismo (ver el escrito siguiente).

[7] En una carta inédita a Reuschenberg (abril de 1702) dice Leibniz: "Si la Escritura no pudiera soportar un examen riguroso no valdría más que el Corán. Nada sería pues más sospechoso que abandonar la vía del examen y perjudicar al cristianismo con el pretexto de favorecer al catolicismo", folio 6, Bodemann, *Briefwechsel* "Reuschenberg". En la época en que escribe este diálogo Leibniz utiliza el mismo argumento: si la fe es una especie de costumbre en materia de culto, esto es, se halla exenta de razón, el mahometano puede decir de su fe lo mismo que el cristiano, *Conversación del Marqués de Pianese*, en *Trois dialogues mystiques*, editados por Baruzi, pág. 19.

[8] Mateo 24, 24.

[9] Deuteronomio 13, 2-6.

[10] Grua ha hecho notar que el pasaje asume el problema planteado por Pascal. "Los milagros disciernen la doctrina y la doctrina discierne los milagros .... Si la doctrina es regla de los milagros, los milagros son inútiles para la doctrina. Si los milagros son regla...", *Pensées* (ed. Brunschvicg nº 803; los últimos suspensivos pertenecen al original). "Los milagros están en favor de la doctrina y no la doctrina en favor de los milagros ... Regla: hay que juzgar la doctrina por los milagros y los milagros por la doctrina. Todo esto es verdadero pero no hay contradicción. Pues hay que distinguir los tiempos" (ibíd., nº 843). Leibniz se inclina a tomar como regla a la doctrina, el misósofo prefiere los milagros.

M. Lo admito.

T. Por tanto, aquellos primeros milagros al menos, no se deben juzgar según otra revelación anterior... ¿Qué respondes a esto? ¿Por qué vacilas?

M. No sé cómo has podido engañarme y traerme a esta posición difícil.

T. Serás aun más ingenuo si no reconoces que el responsable del engaño has sido tú mismo, no yo.

M. Tus razones son tan sólidas que me sería forzoso estar de acuerdo contigo si no supiera que en los asuntos divinos todo razonamiento debe ser sospechoso.

T. Incluso en los asuntos humanos todo razonamiento es sospechoso, esto es, no se lo debe admitir antes de un examen concienzudo, especialmente en casos importantes.

M. Aunque ahora no se me ocurre nada que oponer a tu anterior razonamiento, al menos tú tampoco tendrás nada que oponer al mío.

T. ¿A cuál?

M. A éste: que si admitimos que el análisis de la fe remite a la razón, la fe será entonces humana, no divina.

T. Autores muy importantes [11] que han escrito sobre el análisis de la fe, propusieron para esta dificultad una solución excelente. Pues una cosa es el análisis humano de la fe, en cuanto produce credibilidad, análisis que remite en definitiva a la
historia y a la razón que examina y confirma la historia. Otra 20
cosa es el análisis divino de la fe que remite a la operación del Espíritu Santo que tiene lugar en nuestros corazones.

M. Pero aquella conversación íntima con Dios sin razones, es suficiente, pues muchos creen con sencillez de corazón aunque no conozcan ninguna razón para creer [12].

T. Reconozco que muchos, por singular benevolencia de Dios, que se acomoda a la capacidad de todos, poseen verdadera

[11] En el manuscrito Leibniz ha colocado y después suprimido el nombre de dos autores, el jesuita Gregorio de Valencia y Henry Holden, teólogo inglés de la Sorbonne. Las obras de ambos son a juicio de Leibniz modelos de análisis y tendrían que inspirar a los filósofos, ver C 188. Al primero lo ha leído antes de los diecisiete años (ver *Vida de Leibniz*, Sección I, 4).

[12] Stensen le había escrito a Spinoza, poco antes de la muerte de éste, haciéndole ver las ventajas de la Iglesia Católica, que facilita la felicidad a todos los hombres sin distinción de inteligentes e idiotas, lo que la filosofía no podría hacer, Grua 160. Leibniz no comparte los argumentos de Stensen e imagina la eventual respuesta de Spinoza.

fe sin razón alguna que los persuada y reconozco que pueden salvarse. Pero nuestra religión sería lamentable si no tuviera argumentos y no pudiera aventajar a la mahometana o a la pagana; pues de esa manera no se podría dar razón a los que la piden, ni se podría defender la fe contra la impiedad ni tampoco contra los escrúpulos que a menudo colman de angustia a las personas piadosas.

M. Hay algo de lo que dices. Yo, sin embargo, pensaba que en la teología era más seguro renunciar a todo razonamiento, pues creía que los principios humanos no prueban nada con certeza en lo que se refiere a las cosas divinas.

T. Si así fuera, tampoco la existencia de Dios se probaría con razones.

M. También la existencia de Dios se debe probar con revelaciones y milagros.

T. Pero acabo de decirte que revelaciones y milagros deben ser examinados por la razón.

M. Pero ¿qué respondes al argumento de que *los principios humanos no se acomodan a las cosas divinas*?

T. Respondo que existen principios que son comunes a las cosas divinas y a las humanas y esto lo han observado muy bien los teólogos. En verdad los principios físicos, lo reconozco, son solamente humanos: por ejemplo que el hierro no flota en el agua, que una virgen no da a luz, pues el poder absoluto de Dios que está por encima de la naturaleza puede hacer que suceda lo contrario. Pero los principios lógicos y metafísicos son comunes a las cosas divinas y humanas porque rigen en la esfera de la verdad y del ser en general, que es común a Dios y a las criaturas[13]. Tal principio metafísico es: lo mismo no puede simultáneamente ser y no ser, el todo es mayor que la parte, igualmente los *principios lógicos* o sea las formas silogísticas, que incluso Dios y los ángeles han de admitir como verdaderos.

[13] Grua observa que en su lucha contra el nominalismo Leibniz desdeña la diferencia entre los tomistas y los scotistas respecto de la analogía o univocidad del ser. En este pasaje Leibniz parece argüir contra Fabri, "quien negaba en las cosas divinas (como todavía hacen algunos teólogos) el gran principio que dice *que las cosas que son iguales a una tercera son iguales entre sí*. Es regalarles irreflexivamente la causa a los adversarios y quitar toda certeza a todo razonamiento ... ¿cómo puede la fe ordenar algo, sea lo que fuere, que derroque un principio sin el cual todo crédito y afirmación o negación sería vano? Es preciso pues necesariamente que dos proposiciones verdaderas al mismo tiempo no sean en absoluto contradictorias; y si A y C no son lo mismo, es preciso que la B que es igual a A sea tomada de otro modo que la B que es igual a C", NE IV, xviii, 9; A VI, vi, 498.

M. Pero Dios y los ángeles no necesitan de la lógica.

T. Dios, sin duda, no emplea la lógica. Quizás los ángeles no 21
necesitan de los silogismos pero no por eso han de rechazarlos. En aritmética no empleo guijarros porque sé que las operaciones se pueden resolver mejor con la pluma. Pero no por ello rechazo los guijarros ni considero que sean un procedimiento erróneo.

M. Jamás te concederé que nuestros principios metafísicos son verdaderos ante Dios.

T. Por lo tanto, aquel principio (que lo mismo no puede ser y no ser simultáneamente), ¿no tiene validez ante Dios o en las cosas divinas?

M. Absolutamente ninguna.

T. Ningún santo padre, ningún teólogo erudito estará de acuerdo contigo.

M. Si los eruditos no están de mi parte, por lo menos lo estarán las personas piadosas.

T. Observa qué piadoso es todo lo que dices. Si se elimina de las cosas divinas aquel principio (de no admitir lo que es al mismo tiempo contradictorio), entonces podríamos admitir y rechazar al mismo tiempo la Divinidad o sea la Trinidad. Podríamos al mismo tiempo y en el mismo respecto ser piadosos y ateos, católicos y arrianos.

M. Yo creía que para Dios no había palabra imposible, por ende ni lo contradictorio será imposibie para El.

T. Si para Dios ninguna palabra es imposible[14], también le será posible autodestruirse y otras cosas por el estilo.

M. Para Dios todo es posible, excepto lo que es contrario a su perfección.

T. Perfectamente, muy bien. Pero todo lo contradictorio también es contrario a su perfección, pues convertiría a Dios en un inepto que simultáneamente sería veraz y diría mentiras y simultáneamente seguiría su plan y se apartaría de él.

M. Admitiré (puesto que me apremias de este modo) el principio de contradicción también en las cosas divinas. Pero

[14] "Porque ninguna palabra es imposible para Dios", Lucas 1, 37. Acaso hay aquí un eco de la refutación de Aristóteles a quienes niegan el principio de contradicción: basta con que pronuncien una palabra significativa para reducirlos al absurdo, *Metafísica* 1006 a 11 y sgts. Santo Tomás glosa asi el texto evangélico: "lo que implica contradicción no puede ser palabra porque ningún entendimiento puede concebirlo", *Summa Theol.* I, 23, 3, Resp. Santo Tomás y Leibniz siguen el texto de la Vulgata que difiere bastante de las lecciones en griego.

no admitiré que podamos juzgar correctamente en las cosas divinas acerca de cuáles son contradictorias [15].

T. Si poseemos ojos y memoria, podemos juzgar también acerca de la contradicción. Pues por lo menos se requiere que el sujeto y el predicado de una proposición contradictoria sean iguales a los de la otra, esto es, que las palabras de una proposición y las de la correspondiente proposición contradictoria sean las mismas y, por lo menos, igual el sentido de las palabras. Los ojos juzgarán si las palabras de una y otra proposición son las mismas. Nuestra memoria, esto es, nuestra conciencia nos dirá si con las palabras entendemos lo mismo en una y en otra proposición. De modo que lo único que se requiere es atención [16].

M. Quizás admita tal cosa en los razonamientos muy fáciles en que inmediatamente salta a la vista la contradicción, pero no lo admito en los razonamientos más difíciles.

22 *T.* En los razonamientos más difíciles se requiere más atención y se puede examinar una larga cadena de silogismos con tanta certeza como un argumento breve. Pues lo único necesario es examinar cada silogismo, especialmente en lo que respecta a la materia y a la forma. De tal modo que cuando los silogismos son numerosos sólo se necesita más tiempo y paciencia que cuando son pocos.

M. Pero me parece indigno que la lógica pueda tener tanto poder en las cosas divinas.

T. ¿Piensas que la gramática tiene mayor dignidad que la lógica? Y sin embargo nos consta cuánta es la utilidad de la gramática en la exégesis del texto sagrado. Y en verdad si rechazas los silogismos, rechazas todas las razones. Pues todas las razones son siempre silogismos por lo menos imperfectos, como los entimemas, en los cuales se subentiende alguna proposición, es decir, un signo. Pero los silogismos imperfectos no pueden ser más ciertos que los silogismos perfectos. Por último, las formas de los silogismos se demuestran con certeza completamente matemática a partir de aquel principio de contradicción que has admitido.

[15] El misósofo se refugia en una tesis nominalista.

[16] Este recurso a la evidencia sensible extrañaba a Couturat (ver C 186, nota 2). En nuestro pasaje el razonamiento es asimilado a un cálculo, la percepción del cual reposa en la atención y la memoria. Aunque el principio sea infaliblemente verdadero en un plano formal, nuestra percepción es falible como lo son todas nuestras percepciones, incluidas las que siguen el cálculo aritmético, que como método es perfecto, *Advertencias*, al art. 5.

M. Podemos alcanzar la salvación sin lógica.

T. Lo reconozco, pues también podemos alcanzar la salvación sin razones y también podemos razonar sin silogismos. Pero sin razones no podemos poseer y defender los fundamentos de la fe, ni podemos sin las artes lógicas advertir fácilmente la verdad en cuestiones muy difíciles o convencer a un adversario obstinado.

M. Los santos padres desdeñaron en las cuestiones teológicas aquel sutil método de disputa.

T. Algunos, no todos. Pues san Agustín puede ser llamado legítimamente el padre de la teología escolástica y de él bebieron abundantemente el Maestro de las Sentencias y Tomás.

M. Quienes más razonan, más se apartan de la fe.

T. A veces ocurre eso con quienes razonan más, pero jamás con quienes razonan mejor.

M. Lo más seguro es creer sencillamente en lo que la Iglesia cree. Conoces la anécdota de Belarmino sobre aquel moribundo que en su agonía sostuvo una disputa con el demonio.

T. Pienso que bromeas. Esa historieta es ridicula. Y no creo que tú fueras a emplear el mismo círculo que él: creo lo que la Iglesia cree y la Iglesia cree lo que yo creo. Es necesario además que la Iglesia haya disputado con el diablo[17].

M. Siempre me ha gustado la modestia de los que creen humildemente sin ningún examen.

T. Créeme que quienes hablan en serio de ese modo o son
muy simples (Dios puede haberles concedido, empero, una fe 23
verdadera pues han hecho lo que está dentro de sus posibilidades), o son meros hipócritas y ateos encubiertos. Así solían hablar Pomponazzi y Vanini que con semejante subterfugio eludían responder a las objeciones y traicionaban la causa de Dios.

[17] Roberto Bellarmino (1542-1621). Famoso jesuita de quien Leibniz cita aquí una obra menor, *De arte bene moriendi* (1620), II, 9. La frase final de Leibniz gramaticalmente no hace sentido. En efecto, la proposición introducida por "necesse est" debe tener el sujeto en nominativo y el verbo en subjuntivo. La lección de Grua no satisface ninguno de ambos requisitos; hemos dado una traducción por el sentido. Pero además la frase es enigmática. Arriesgo una interpretación: la obediencia del católico a la autoridad de la Iglesia exigiría que la Iglesia hubiera disputado con el diablo para forjar así el modelo de respuesta que habría que imitar. Pero eso es absurdo porque la Iglesia no puede, coherentemente, formular el conjuro "creo lo que la Iglesia cree, la Iglesia cree lo que yo creo". Por lo tanto el recitado del moribundo ante el demonio, que se cita como ejemplo de sumisión a la autoridad, no seguiría el modelo de la autoridad. Para el círculo "creo en todo lo que cree la Iglesia, la Iglesia cree en lo que yo creo", ver NE IV, 20, 18; A VI, vi, 521.

En efecto, habiendo llegado a serias dificultades, fingían ceder ante la Iglesia con el recurso de no oponerse. No existe mayor enemigo de la religión y de la piedad que quien sostenga que la fe es contraria a la razón, afirmación que equivale a prostituirla ante los espíritus sensatos. También los sumos pontífices, los concilios, las facultades de teología, después de haber caído en la cuenta de la falsedad de los simuladores prohibieron que se establecieran verdades dobles, unas divinas, otras humanas, que pugnaran entre sí [18].

M. Casi me convences de que crea que la razón humana afirmada debidamente jamás entra en pugna con la divina fe revelada ni que la palabra de Dios fijada por escrito o transmitida por tradición se halla en desacuerdo con la ley natural (Pablo es testigo de ello)[19] grabada en nuestros corazones al nacer.

T. Como veo que ahora haces afirmaciones más prudentes, yo, a mi vez, te concederé algo para que más fácilmente nos demos las manos con amistoso acuerdo. Considero que los espíritus nacidos para la meditación y que experimentan el ardor del auténtico celo de la piedad de ningún modo deben ser alejados de la contemplación de las cosas divinas. En efecto, pueden obtener admirables resultados que sirvan para estimular la piedad, defender y propagar la fe y aumentar la gloria de Dios. A mi vez, no me gustan esos razonadores áridos y esos mezquinos argumentantes sin hondura ni solidez que disputan por minucias triviales y cuestiones insensatas y que no sólo dejan de lado la verdad sino que llegan a ofender la caridad misma. Sería preferible alcanzar la salvación mediante una fe ingenua que condenarnos por seguir una teología ambiciosa pero hueca y altisonante.

"Por cierto, quienes con razones verdaderas y a través de una contemplación profunda han llegado al puro conocimiento de la verdad poseen una fe que descansa no sólo en un firme fundamento sino que resplandece con una caridad intensa y eficaz. Así pues, no prescindamos en lo sucesivo de la razón sólida sino de la vana sofística y creamos con seguridad que nadie en

[18] Los averroístas católicos del Renacimiento sostenían la doctrina de la doble verdad, por ejemplo que el alma es mortal según la filosofía pero que debemos aceptar la doctrina teológica de la inmortalidad. El averroísmo renacentista fue condenado por el Concilio Lateranense bajo el Papa León X. Véase *Teodicea,* Discurso Preliminar, § 11, GP VI, 56-7.

[19] I Romanos 2, 15.

la tierra está más cerca del cielo que aquel que imbuido de las verdades profundas de la teología mística goza con el sentimiento del amor divino, especialmente si difunde su propia felicidad en otros. En efecto, se debe considerar como cierto y demostrado lo siguiente: cuanto más profundamente haya penetrado cada uno en el conocimiento y amor de Dios (que se sigue con certeza del conocimiento verdadero) y se haya elevado a la causa del bien supremo, tanto más grande será la gloria con que perdurará en la otra vida.

2

DIÁLOGO ENTRE UN POLÍTICO SAGAZ Y UN SACERDOTE
LH 1 DE RECONOCIDA PIEDAD

(1679)

Político. Siempre que doy un vistazo a la historia de los siglos XI y XII me sorprende esa manía (pues no puedo llamarla de otro modo) que forzó a más de seis millones de personas a abandonar sus países para reventar en Palestina o por el camino. Es preciso, ciertamente, que el espíritu tenga sus enfermedades epidémicas y contagiosas, lo mismo que el cuerpo, y ésta devastó a Europa tanto como una peste. Cuando después considero que fue un Papa, Urbano II, el que convirtió eso en un asunto de piedad, proponiendo la cruzada al Concilio de Clermont; que un pequeño ermitaño, *Petrus eremita,* agitó toda Europa; que ese ermitaño, marchando a la cabeza de cuarenta mil hombres perdió en el camino una cantidad de gente e incluso él desapareció; que tantos grandes príncipes se arruinaron con las cruzadas; que, pese a una infinidad de desastres llegan a Siria casi al mismo tiempo por caminos
1 v diversos más de seiscientos mil hombres a pie y más de cien mil caballeros bien armados que en poco tiempo quedan reducidos a unos cuarenta o cincuenta mil hombres en total, congregados en el sitio de Jerusalén; cuando considero, finalmente, que esas marchas y esas matanzas han durado más de un siglo[1], me veo obligado a decir que la religión está expuesta a causar grandes males:

[1] Urbano II (1040-1099), Papa desde 1088, convocó a la primera cruzada en el Concilio de Clermont (noviembre de 1095). Según las tradiciones aceptadas en su época, Leibniz adjudica a Pedro el Ermitaño un papel protagónico que los historiadores de este siglo tienden a morigerar.

Tantum religio potuit suadere malorum! [2]

Sacerdote. Es cierto que esas cruzadas estuvieron mal organizadas y fueron desgraciadas; pero, señor, ¿usted despreciaría por eso empresas de ese tipo en que está interesada la gloria de Jesucristo? ¿No hay manera de encontrar un justo medio? Y ¿es necesario que la piedad sea tan desdichada que nunca se encuentre con la sabiduría ni con el poder? Si el celo de esos siglos fue arrebatado, creo que la frialdad de estos tiempos puede compensarlo bastante y usted me perdonará, señor, si le digo que hoy se pretende pasar por espíritu fuerte y 2
político cuando se ridiculizan las hazañas entusiastas de aquel tiempo. Es cierto que sus luces y su mérito lo ponen a usted por encima de ese reproche; sin embargo esas maneras de razonar se adueñan de los espíritus más esclarecidos porque halagan insensiblemente el orgullo de los hombres y esa inclinación natural que tenemos hacia el libertinaje.

P. Usted adopta un aire de predicador y estamos tan acostumbrados a ello que ya no me sorprende; pero dígame por lo menos si todo lo que he dicho contra las cruzadas de aquella época no es indiscutible.

S. Lo que usted ha contado es completamente cierto; pero hay verdades a las que es necesario oponer otras verdades para hacerse una idea justa de las cosas.

P. No entiendo bien esa sutileza.

S. Lo verá con un ejemplo. Si le hiciera a usted una compilación de todos los defectos de algunos papas y de todos los abusos que se han deslizado en la Iglesia, sin decir nada de las gracias que Dios ha prodigado a su esposa, de la pureza de su doctrina, de la santidad de tantos grandes hombres que han dado testimonio de esa comunión, usted me tomaría por un luterano [3]. Y sin embargo yo sólo diría verdades; pero no todas las que habría que decir ni de la manera apropiada.

"Del mismo modo los que exhiben los males que se han 2 v
seguido de cruzadas mal organizadas y no reflexionan en los bienes que podrían redundar en favor de la religión y del Esta-

[2] "Sólo la religión puede inculcar males semejantes", Lucrecio, *De rerum natura* I, 101. La cita de Lucrecio ya revela que el político es letrado e inclinado al epicureísmo. Ver también Charron, *De la Sagesse* II, 5.

[3] El evangélico Leibniz sugiere que se trata de un sacerdote católico. Las últimas líneas del diálogo indican que se trata de un ermitaño. Este carácter tiene uno de los personajes de los diálogos editados por Baruzi.

do, de empresas santas y bien conducidas, aunque digan la verdad favorecen la impiedad.

3 "Cuando encontramos alguna réplica pronta, fina o ingeniosa que puede chocar o disgustar al que nos plantea alguna proposición, que incluso puede ser útil y bien fundada, nos damos por satisfechos con esa victoria y pasamos a otros asuntos sin examinar quién tiene razón en el fondo, por lo menos cuando nuestro interés visible no está en juego, pues nos gusta infligir una derrota que halaga nuestra pereza con cierta apariencia de razón. Todo esto proviene de que tratamos la mayoría de los asuntos para divertirnos y por pura parada y no para extraer de ellos una conclusión que pueda influir en la práctica de nuestra vida, así como los alumnos de filosofía disputan sobre virtudes, vicios y pasiones sin que eso los afecte en nada [4].

P. ¿Usted pretende que uno se rompa la cabeza con mil cosas escasamente necesarias? ¿No basta con que cada uno siga su vocación y el modo de vida que ha adoptado después de una madura deliberación? El resto debe servir más bien para alegrarnos que para afligirnos.

S. Es suficiente, sin duda, con que cada uno siga su vocación; pero pertenece a nuestra vocación velar por la enmienda de nuestra vida y rectificar nuestro juicio en las materias importantes y que pueden hacernos cambiar en algo nuestra manera de actuar. ¿Usted cree que Constantino el Grande habría adoptado alguna vez la resolución de hacerse cristiano, o que Carlomán, tío de Carlomagno, habría descendido del trono para pensar únicamente en su salvación, si sólo hubieran realizado algunas reflexiones pasajeras? Usted me dirá que Constantino el Grande vio un milagro y que Carlomán hizo demasiado. Acaso usted se burle incluso de la simpleza de su época. Estoy de acuerdo con usted en que la atención de nuestros negocios y el celo piadoso no son incompatibles; de modo que la acción de Carlomán no sería un ejemplo que debe seguirse siempre. Pero el milagro que obligó a Constantino a hacerse cristiano no está bien verificado [5] y, si lo estuviera,

[4] Ver "Vocabula" en Bodemann, LH. 81. Un desarrollo más amplio en "Conversación de Pianese y Emery", edición de Baruzi, pág. 21. Textos éditos e inéditos en mi estudio "Leibniz et l'art de disputer".

[5] Los hombres más esclarecidos de la época consideraban que era falsa la conversión de Constantino; entre otros el Cardenal du Perron, el obispo Sponde, los padres Petau y Morin, ver de Arnauld y Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, IV, 13.

creo que la voz de Dios, que nos habla íntimamente, debe tener tanto poder sobre los espíritus aventajados como la visión de un prodigio que admira al vulgo. Por esto yo desearía que los hombres quisieran resolverse alguna vez a practicar una especie de retiro espiritual para considerar con calma su estado presente y futuro y para adoptar alguna resolución vigorosa no tanto con el objeto de abandonar el mundo sino para desprenderse de esa peligrosa indiferencia.

P. Créame que ha habido muchos que se han dejado llevar
con frecuencia a esas reflexiones; pero viendo que eso sólo les
producía perturbaciones espirituales, que únicamente sirven
para envenenar la dulzura de esta corta vida que la naturaleza
nos ha concedido, están de vuelta, puesto que han visto que 3 v
cuanto más piensa uno en ello tanto más se confunde. He sido
uno de esos soñadores; pero Montaigne y le Vayer me han curado de esa especie de enfermedad [6].

S. Ajá, ¿qué me dice, señor? Es ese el verdadero modo de apagar todo sentimiento cristiano y de abismarse en un escepticismo desdichado. Yo no puedo leer a esos dos autores sin sentir piedad por su ceguera y por los males que causan a las almas. Doy gracias a Dios, no como si hubiera recibido de El más talentos que los demás (pues esto lo regalo con gusto, y confieso que es un mal ordinario que los que tienen más espíritu y saber tienen menos devoción), sino porque he recibido de Dios una gracia que estimo más que todas las restantes y que muchas personas no aceptarían, y es que estoy compenetrado de las santas verdades y que oigo resonar en mis oídos esa voz que nos llama al juicio. Por eso no pienso en nada que no me ofrezca motivo para corregirme en algo y no hay conversación que no me proporcione ocasiones de vincular todo a la gloria de ese Dios que amo. Usted no podría creer, señor, qué dulzura encuentro en esta manera de vivir y si los hombres tuvieran habitualmente alguna experiencia de ella mucha gente envidiaría mi felicidad. Estoy persuadido de que el mundo es una especie de ciudad tan bien ordenada como es posible, cuyo

[6] Montaigne y La Mothe le Vayer son los clásicos modernos del escepticismo; ambos son católicos y reniegan de la razón para proteger la fe; a esa actitud es a la que se suele denominar, no con mucha precisión, "fideísmo". Sobre los dos clásicos del escepticismo moderno, antecesores de P. Bayle y, a través de éste, de Hume, véase R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1979), capítulos 3 y 5. También el político que descree de la razón se ha de declarar "cristiano, gracias a Dios", ver 5v.

Señor tiene en la mano la sabiduría y el poder soberano. ¿Cómo podría no amar a tal gobernante que es la bondad misma y que no me deja nada que desear? Pues si tengo la felicidad de mantenerme hasta el fin en estos sentires, tan asequibles, por su gracia, y tan razonables, estoy seguro de poseer una felicidad que supera toda imaginación; y por poco que me aleje de
4 Dios, sólo veo miseria en la condición de los hombres. Por esto no me sorprende que los que carecen de una penetración suficiente no alcancen gustosamente reflexiones serias, pues ellas les representarían su estado desdichado sin hacerles ver ningún remedio. Un esclavo encadenado a la galera hará esfuerzos para apartar sus pensamientos de su desdicha, y el que espera el suplicio, al salir de la prisión se postrará en una especie de estupidez para no sentir por anticipado el tormento. Pero aquellos primeros cristianos que esperaban la corona del martirio se complacían en sus cadenas y cuando consideraban que iban a entrar en la gloria después de pasar algunos momentos penosos, estaban muy lejos del consejo de Montaigne, que quiere que uno vaya a hundirse en la muerte con la cabeza baja y pensando en ella lo menos que pueda [7]. Creo que usted reconocerá que el que vive en estos sentimientos generosos y está satisfecho del porvenir puede hacer reflexiones compatibles con la dulzura de la vida. Me atrevería a decir que no se la podría gustar seriamente sin estar persuadido de lo que acabo de explicar; pues ¿acaso no estamos en una prisión que nos ocasiona mil aflicciones? Y al salir de ella ¿no esperamos suplicios mayores que los que suelen padecer los peores criminales? En efecto, los decapitados no sienten casi nada al morir y la mayor parte de los que mueren en su lecho están sujetos a los tormentos de la agonía que suelen superar a los que se infieren a los criminales. Pero todavía hay algo que temer más allá de la muerte: pues cualesquiera sean los esfuerzos que hagamos para distraernos (*pour nous divertir*) de la preocupación por el futuro, no está en nuestro poder impedir que se nos aparezca en pensamientos tristes y oblicuos que nos hacen pensar, pese a nosotros, en lo que vamos a ser, y que sirven de admonición a las personas corregibles, y de castigo a los malos [8], pues esa amargura es salvífica para unos e insoporta-

[7] Montaigne, *Essais* III, 2, 9; pasaje citado y criticado en *La logique ou l'art de penser*, III, 20, 6.

[8] El malo es incorregible, ver *La profesión de fe*. Véase este pasaje de la conversación entre Pianese y Emery: "Pianese; ¿Qué quiere que haga? Dios le da su gracia a

ble para los demás. Pero los insensibles deben considerarse aun más desdichados puesto que Dios no les hace ni siquiera la gracia de advertirlos. Es cierto, sin embargo, que los que no escuchan su voz son más punibles que ellos.

P. Su discurso me apena y me confunde y si hubiera pre- 4 v
visto adónde iba a llegar me hubiera abstenido de darle ocasión de hablar.

S. ¡Cómo! ¿Es confundirlo proponerle un medio de vivir con una satisfacción inigualable y en la que puede esperarlo todo y no temer nada?

P. Usted me traza una terrible pintura de la vida y de la muerte y para que me recupere me cuenta cosas inverosímiles; pues todas esas bellas promesas se convierten en humo cuando uno las examina sin prevención y a menudo le he oído decir estas cosas a hipócritas o a visionarios. Lo cual me hace evitar en lo posible estas discusiones inútiles.

S. Y yo sostengo que uno de los mayores pecados es apartar expresamente el espíritu de la atención necesaria; es extinguir el resto de luz divina, es oponerse a la gracia naciente, es aproximarse mucho al pecado contra el Espíritu Santo [9].

P. Esas son grandes palabras pero no suelo dejarme deslumbrar por su brillo. Creo que es suficiente haber examinado las cosas de cerca una vez para adoptar una resolución y, cuando se lo ha hecho, hay que atenerse a ella, sin preocuparse más: de otro modo uno siempre estará apenado, flotando entre el miedo y la esperanza.

S. Le respondo con una comparación inspirada en un tema que le es familiar. Imagínese que está en un bastión tomado a los enemigos: hay razones para temer que debajo hay una mina oculta; usted la busca en vano y, cansado de buscar, se ve obligado por último a descansar, ocurra lo que ocurra. Usted

---

quien El quiere. Emery: Sí, sin duda, y a los que la quieren. Pianese: El querer mismo es una gracia de Dios. Emery: Pero como el querer sólo consiste en una fuerte resolución de aplicarse a lo que se refiere a su salvación, es inútil buscar la fuente de la voluntad. Pues ¿qué más podemos desear de Dios y de la naturaleza? ¿No basta con no necesitar sino voluntad o atención para ser feliz o inexcusable?", Baruzi, *Trois dialogues*, pág. 19.

[9] Este es uno de los pasajes en que Leibniz muestra con mayor energía el nexo entre la atención y la gracia. Ya en *La profesión de fe* había sostenido que el origen del rechazo de la gracia es la falta de atención. Más adelante, en este mismo diálogo, ofrecerá una fórmula vigorosa: "Dios le da a los hombres la atención y la atención lo hace todo".

no dejará de pasar muy mal muchos instantes en esa inquietud, y el menor ruido le dará una aprensión mortal si usted no es muy brutal, o muy duro, o no está dotado de una excelente condición natural, o acostumbrado a superar las pasiones mediante la razón: pues es cierto que la razón le ordenará distraer (*divertir*) el espíritu de esa preocupación inútil, que no remedia nada y le quita el reposo; pero esa misma razón no admite que usted desdeñe procurar la consideración de algún nuevo medio de estar seguro de que no haría muy mal en rechazar las menores posibilidades nuevas en un asunto de esta importancia, con el pretexto de que se ha preocupado bastante por él y que no hay que inquietarse más. Es verdad que usted tendría derecho a hablar así si estuviese seguro de haber hecho todo lo que un hombre puede hacer y si tuviera un método que le asegurara que no había dejado nada de lado: eso lo eximiría de todas las investigaciones futuras, lo que puede hacerse, en efecto, cuando se trata de buscar esa mina; pero usted me confesará que es demasiado escéptico para creer que se pueda encontrar tal método respecto de las cuestiones más alejadas de los sentidos[10]. Sin embargo, ¿no es extraño que usted pretenda eximirse de todas las precauciones sólo porque el azar no ha favorecido enseguida sus primeros esfuerzos y se ha desanimado? Con toda seguridad que si se tratara de cavar la tierra para buscar ese horno peligroso, usted no sería tan negligente y consideraría que la pólvora le podría arrancar brazos y piernas dejándole arrastrar un resto de vida peor que la muerte. Y, sin embargo, cuando se trata de la miseria o de la felicidad suprema, usted afecta una falsa tranquilidad. ¡Un día eso le costará caro!

P. Pero de esto se sigue que jamás podré hacer otra cosa, si es que hay que buscar siempre, o si siempre hay que escuchar a los que se metan a darnos lecciones.

S. Usted le pone un nombre odioso a mis advertencias salvíficas. Pero no tema que haya demasiadas personas que quieran demostrarle su admiración por eso. Conocen demasiado su mundo. Usted no será inquietado desde ese lado. Sus

[10] Al político de inclinación naturalista Leibniz parece adjudicarle aquí convicciones empiristas. Obviamente se trata de un escéptico "mitigado" en la terminología divulgada por Popkin, ver nota 6. Si se tratara de un escéptico radical los sentidos no serían para él vehículos de conocimiento más seguros que la razón; sobre la confusión entre escepticismo radical y empirismo véase mi trabajo "Saber sin conocer", *Manuscrito* (Campinas, Brasil) I, 1.

ocupaciones no deben servir de pretexto; pues esta hora que 5 v
vamos a emplear, si tengo la dicha de hacerlo aceptar, ¿podría dañar sus ocupaciones, por grandes que fueran?

P. Usted insiste mucho y le debo conceder esa satisfacción pues lo estimo bastante como para no querer pasar ante usted por un obstinado; pero con la condición de que de ahora en adelante no me importune más con esas cosas.

S. Esa condición es inicua. Pues ¿pretende que yo encuentre exactamente ese momento favorable que Dios acaso le ha reservado? Sepa que un golpe no voltea el árbol; considere que usted quiere que yo estipule algo que estaría directamente contra sus propios intereses y que no depende de mí prometer ni de usted aceptar.

P. Después de haber violentado en algo la resolución que había adoptado de no enzarzarme más en esas discusiones, usted ha hecho nacer en mí cierto deseo de escuchar lo que dirá. Pero cuídese de no proponer sino lo que sea sólido. Usted sabe que soy cristiano, gracias a Dios; pero quiero que usted remonte hasta la fuente y finja estar ante un hombre que no le concede nada, ni siquiera lo que cree sinceramente. Puesto que usted me ha tratado como escéptico, asumiré el personaje y sus armas para que usted se arrepienta de ello.

S. Lo que usted dice, señor, lejos de intimidarme me agrada: pues entre los que se jactan de pertenecer al gran mundo son pocos los que no necesitan a veces de algún consuelo para su creencia y me agrada mucho más que usted ponga en entredicho incluso lo que cree sinceramente, a ver que usted me concede algo sin convicción, para apartarse del tema [11].

P. Bueno, entonces entremos en materia. 6

S. Siempre he reconocido que el escepticismo es la fuente de la incredulidad y del desinterés por las cosas espirituales que advierto en la gente mundana. Pues esta gente se imagina que la mayoría de las cosas que se dicen en las cátedras son fantasía: a menudo han notado que los predicadores hablan según sus intereses y distan de ser, sin embargo, los más persuadidos: han visto que en las enseñanzas de la piedad se mezclan muchos absurdos y fábulas; han descubierto muchos devotos inauténticos, y, cuando se arma el debate, la vivacidad

[11] Aquí termina la primera parte del diálogo. El teólogo ha logrado quebrar la resistencia inicial del político, basada en los prejuicios y las pasiones. Ahora debe iniciar la persuasión racional. El teólogo se enfrenta, pues, con las ideas del epicureísmo puestas en circulación en la era moderna por Gassendi.

habitual en las personas que siempre han surgido en las órdenes les da ventaja sobre los partidarios de la devoción, que se alejan o se los aleja del siglo y cuya humilde simplicidad es prontamente derrotada por ese aire imperioso y desdeñoso de los demás, que sufren con impaciencia que se vaya a turbar sus placeres o sus negocios. Si quisieran llevar la investigación hasta el fin acaso podrían, por último, ponerse en claro; pero su ligereza o distracción no les permite aplicarse a ello y, habiendo reconocido por una infinidad de ejemplos que es fácil disputar acerca de todo lo que no está al alcance de los sentidos, creen que no hay nada seguro, y se persuaden fácilmente de que los dogmas positivos sólo son efecto de algunas finas hipocresías o de algunos espíritus melancólicos, a los que la naturaleza o la fortuna ha quitado o prohibido los placeres que censuran en los demás.

"He reconocido, pues, merced a muchas conversaciones, que se ha ganado mucho cuando se ha hecho renacer el deseo de buscar la verdad, abolido por la desesperación de encontrarla[12].

6 v *P.* Justamente ha tocado mi punto más sensible. Pues he reconocido hasta el exceso que todos somos ignorantes en la medida en que existimos; que todos nuestros razonamientos sólo están fundados en suposiciones, que carecemos de principios para juzgar las cosas; que no hay regla de la verdad, que cada uno tiene un sentido particular y que casi no hay sentido común. Pues si esto no fuera así ¿de dónde proceden todos los desacuerdos que han hecho decir a un antiguo que los relojes concordarían mejor que los filósofos? ¿De dónde procede que todas las discusiones no concluyan en nada, que casi nunca veamos que un hombre hábil cede ante otro y que incluso muchas personas, que creo buscan la verdad sinceramente, casi nunca coinciden?

S. Acaso no sea difícil desarrollar todo esto. Pues, imaginemos por gusto que se pueda encontrar la verdad, que se puedan establecer principios indiscutibles, que sea asequible un método para extraer de ellos consecuencias importantes y que Dios mismo nos envía esta nueva lógica desde el cielo:

[12] Esta "desesperación de encontrar la verdad" es a lo que se llamó en los siglos XVII y XVIII, "la crisis pirrónica". Ver la citada obra de Popkin y mi libro *Escepticismo e Ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau* (Universidad de Carabobo, Venezuela, 1981).

sin embargo, estoy seguro de que los hombres no dejarían de disentir entre sí como lo hacen habitualmente[12 bis].

P. Ya sería algo que usted me hiciera ver esto.

S. Eso es fácil de ver, señor, y yo le pregunto si usted no me concede que es factible corroborar las resoluciones que se dan en geometría.

P. Confieso que sí.

S. Y pese a ello hay personas que embrollan eso de un modo estrafalario, como los supuestos cuadradores del círculo o duplicadores del cubo[13]. De manera que estoy seguro de que tendríamos una geometría tan incierta y tan discutida como la metafísica si existieran muchos escritores parecidos a uno llamado Bertrand de la Coste[14] y a un buen hombre que vi en París, que tituló su libro *Haec nova nobis* (*Estas cosas nuevas para nosotros*) y que prometía suministrar a la vez nada menos que la cuadratura del círculo, la duplicación del cubo y el movimiento perpetuo.

P. Eso es cierto y reconozco que a veces ocurre que tene- 7
mos buenos principios y no nos servimos de ellos. Pero ¿cómo sabremos que los que tenemos son buenos y que nos hemos servido bien de ellos? Pues la geometría está suficientemente verificada por los sentidos y por la práctica, cuya ayuda nos resulta inútil en las materias espirituales y que apuntan al porvenir.

[12 bis] Hobbes había conjeturado que si la geometría se opusiera a las pretensiones de dominio de alguien o de algún grupo se habría convertido en materia de controversia o se habrían quemado las obras de geometría (*Leviathan*, 11). Leibniz no revela mayor optimismo respecto de los hombres. Este pasaje debería encabezar el proceso para rescatar a Leibniz de la falsa identificación con Candide.

[13] Se refiere a Thomas Gephyrander, *Quadratura circuli nova* (1608); Thomas Hobbes, *De principiis et ratiocinatione geometrarum* (1666) y *Quadratura circuli* (1669); y Joseph Scaliger, *Appendix in Cyclometria elementa duo* (1594); citados en *Nouveaux Essais* I, 2, 12; A Vi, vi, 95-6 y en *Comentarios* (Sección X, 3).

[14] Bertrand de la Coste, Costaeus († ca. 1680), coronel de artillería de Hamburgo. Publicó una supuesta cuadratura del círculo, misterio que según la Coste decía, le fue comunicado sobrenaturalmente, ver *Démostration de la quadrature du cercle, qui est l'unique connaissance et principal sujet de toutes les mathématiques* (Hamburg, 1677). Leibniz cuenta que al conocer este dato sintió "gran curiosidad por saber si había tenido éxito y le mostré el libro a dos o tres matemáticos todos los cuales se burlaron y cada uno por separado alegó las mismas razones", A I, iii, 453. Ver también *Nouveaux Essais* IV, 19; A VI, vi, 508. Sabemos que durante 1673 y 1674 Leibniz discutió con Huygens la cuadratura del círculo. Sobre los orígenes del problema ver J. D. García Bacca, *Textos clásicos para la Historia de la Ciencia* (Caracas, 1961): 43-7.

S. La naturaleza ha sido con nosotros más liberal de lo que creemos y poseemos otros medios para juzgar las cosas. Si usted hubiese tenido ocio suficiente para profundizar la geometría hubiera visto que esos principios no dependen de la experiencia sino de ciertas proposiciones de la razón soberana que tienen lugar incluso en otras materias; pues, por ejemplo, si hubiera una balanza exactamente ajustada de los dos lados y cargada en ambas partes con dos globos iguales y del mismo material ¿no me concede usted que permanecería en equilibrio cuando uno los colocara?[15].

P. Lo concedo.

S. ¿Y de qué modo lo sabría usted, se lo suplico? ¿Necesita usted una experiencia para asegurarse de ello, o hay, más bien, una luz interior que nos obliga a aceptarlo totalmente?

P. Es verdad que comprometería osadamente en ello todo el coraje que tengo y sin embargo le confieso que no recuerdo haber hecho jamás la experiencia.

S. Pero piense un poco en esto y dígame por qué juzga usted así.

P. Es que veo claramente que no es posible encontrar la razón de diversidad alguna cuando todo es semejante de un lado y de otro.

S. Esto sí que está bien y le aseguro que hay muchos otros principios que empleamos todos los días al razonar sin haberlos aprendido de la experiencia; y sin embargo el éxito los verifica y no hay hombre de buen sentido que no se rinda a ellos cuando no se trata de una disputa vana sino de una cuestión de práctica y de interés. ¿Quién no está muy persuadido de que los romanos fueron los amos de una gran parte del universo, o de que hay un Papa en Roma, o de que habrá un invierno y un verano el año que viene? Pues, aunque esto
7 v no se pueda demostrar de un modo absoluto es sin embargo tan seguro que arriesgaremos nuestra vida por ello como que todos los días la exponemos, en efecto, basándonos en principios todavía menos seguros. Tenemos por cierto únicamente lo que siempre ha ocurrido hasta donde recordamos, como por ejemplo que el cambio del día y de la noche volverá a ocurrir; asimismo que no es probable que los que no han podido poner

[15] Formulación del principio de razón suficiente a través del principio de la estática postulado por Arquímedes y que Leibniz considera un corolario de aquél; ver *De la naturaleza de la verdad* (Sección V, 6).

de acuerdo sus relaciones entre sí puedan concordar en muchas pequeñas circunstancias. Por esto juzgamos que hay una ciudad en el mundo que se llama Constantinopla. De la misma índole es este principio de nuestra religión: que no se pueden hacer muchas predicciones justas y bien detalladas de los cambios que ocurrirán dentro de algunos siglos, a menos de ser un profeta enviado por Dios. Y hay muchos otros axiomas parecidos.

P. Todas estas cosas son muy seguras; pero hay muchas otras que no lo son y por las cuales pelean los hombres. Considere solamente las animosidades de los teólogos, las incertidumbres del Derecho, las contradicciones de los médicos, la diversidad de las costumbres y de las máximas y compartirá mi opinión. Tal vez confiese incluso que son acaso interminables.

S. ¿Qué me daría usted, señor, si yo le mostrara un método seguro para terminarlas siempre, siguiendo los principios de una indiscutible prudencia?

P. Le daría... Le doy mi palabra de que lo escucharé siempre con toda la atención de que un hombre es capaz.

S. Eso sólo se le debe a Dios y, si usted me lo concede, únicamente lo aceptaré para hacerlo a usted más atento a Dios[16]. ¿No es cierto que poseemos el arte de juzgar las consecuencias?

P. Eso es verdad, cuando son reducidas en forma.

S. Pero ¿no es siempre fácil reducirlas en forma?

P. Creo que sí y se lo hace en las escuelas pero infructuosamente.

S. No, señor, allí no se lo practica: se comienza o, más 8
bien, se hace como que se comienza, pero no se lo lleva a cabo y sólo se considera suficientemente que la forma consista en ese aburrido *quicumque, atqui, ergo*[17].

P. ¿Y en qué si no?

[16] Ver nota 9.

[17] "Los campesinos confían en sus dedos para contar y se ayudan con rayas y cruces, pero un calculista posee procedimientos muy superiores. Así, después que en las ciencias verdaderas se ha elevado la lógica a un nivel más alto, se deja que los estudiantes cuenten con *omnis, atqui, ergo,* como si emplearan los dedos y por así decirlo no pueden contar más de tres" porque el silogismo no tiene sino tres proposiciones, carta a Wagner (ver más adelante Sección VI, 1). Las partículas latinas citadas pueden preceder a cada una de las proposiciones del silogismo.

S. En que todo razonamiento esté expresado en proposiciones precisas, suficientes, de manera que no haya nada en ellas que completar, despojadas en lo posible de palabras inútiles [18], por último, ordenadas y ligadas de modo que produzcan siempre la conclusión por medio de la forma y no de la materia, es decir, tanto en ese caso como en cualquier otro; este, digo, es un argumento en forma, aunque no observe el orden y el estilo de la escuela. Pues un encadenamiento o sorites, un dilema o enumeración de todos los casos, en fin toda demostración matemática formada rigurosamente, incluso un cálculo algebraico, una operación aritmética, son argumentos en forma tanto como los silogismos vulgares de tres términos.

P. Eso me sorprende, pero me parece razonable y comienzo a ver que si tuviéramos paciencia, o bien ocio, para valernos de ese rigor podríamos examinar todo con orden y método; pues veo bien que todo argumento puede ser reducido a forma, es decir, convertido en preciso y simple y, cuando lo es, se puede juzgar infalible y distintamente si falta algo para la integridad y la conexión de las suposiciones [19]. Pero también veo allí un inconveniente; pues aunque todas las suposiciones sean puestas en forma, la dificultad subsiste íntegramente del lado de la materia, esto es, si las proposiciones que hemos empleado son vagas o falsas y necesitan de prueba o si deben pasar por principios [20].

S. Le daré un modo de activar la búsqueda y es no admitir nada por poco dudoso que sea sin que se lo encuentre en la misma forma.

P. Pero uno habitualmente se engaña tomando como cierto o dudoso lo que no lo es.

S. Este es el remedio: hay que decir que en el peor de los casos toda proposición necesita prueba, cuando es susceptible de ella [21]. Ahora bien, no hay más que dos clases de proposiciones que es imposible probar: las primeras son aquellas cuyo

[18] Este máximo despojamiento de palabras no significa exención de signos pues un pensamiento sin signos es, para Leibniz, imposible (ver la advertencia preliminar a la Sección III).

[19] Un ejemplo de este procedimiento lo da Leibniz en su *Resumen de la Teodicea* (ver más adelante Sección X, 1).

[20] El pasaje, no muy claro, sugiere que a juicio del político los errores residen más en la materia que en la forma. Leibniz sostendrá incansablemente la tesis opuesta.

[21] Que toda proposición deba ser probada es una de las reglas de Pascal que Leibniz elogia tempranamente y que prefiere a las reglas cartesianas, ver *Demostración* (antes, Sección II, 1).

contrario implica contradicción; pues, ¿de qué serviría una prueba si la misma conclusión puede ser verdadera o falsa?[22]. Las otras son aquellas que consisten en una experiencia interior que ya no puede ser rectificada por indicios o testimonios puesto que me es inmediatamente presente y no hay nada entre ella y yo, como estas proposiciones: *Yo existo, yo siento, yo pienso, yo quiero tal o cual cosa.* Pero decir: *Lo que yo siento* 8 v *subsiste fuera de mí, Lo que yo pienso es razonable, Lo que quiero es justo*, eso no es tan seguro[23].

P. Si usted no emplea otros principios que los que acaba de enunciar, no habrá modo de discrepar acerca de ellos; pero me cuesta comprender cómo principios que me parecen tan limitados y estériles puedan darnos tantas cosas que pretendemos saber[24].

S. Y yo le respondo que esos principios no son tan limitados como parecen: mediante el principio de contradicción se demuestran principios, todos los axiomas cuya verdad surge por la sola explicación de los términos, pues de otro modo habría contradicción en los términos[25]. Y las experiencias internas nos dan los medios para juzgar respecto de las cosas que subsisten fuera de nosotros; pues, cuando esas apariencias que sentimos en nosotros poseen una buena secuencia, de modo que a partir de ellas se pueden hacer predicciones exitosas, entonces merced a ellas distinguimos la vigilia de eso que llamamos sueños; y como por otra parte sabemos por los axiomas que todo cambio debe provenir de alguna causa, merced a ello llegamos a conocer las cosas que subsisten fuera de nosotros[26].

P. Sus respuestas me dan una inesperada satisfacción. Ahora bien, si a la manera de los geómetras ordenáramos y demostráramos los principales axiomas en forma y con rigor, y si las experiencias estuvieran bien ordenadas y ligadas con los axiomas, creo que podríamos formar con ello admirables elementos del conocimiento humano, y distinguir lo verdadero, lo pro-

[22] Ver en esta sección *Sobre los principios.*

[23] Carta a Foucher (1676) GP I, 372-3; este programa es la alternativa a la filosofía de Descartes que ofrece Leibniz.

[24] Véase un tratamiento más exhaustivo del tema en *Nouveaux Essais*, IV, 2, 1; A VI, vi, 413.

[25] Cuando la demostración de axiomas llega a un término el análisis se detiene en identidades.

[26] El criterio de verdad en las verdades necesarias es el principio de identidad; en las contingentes, junto con el *cogito* hay una pluralidad de criterios que Leibniz describe minuciosamente en *Sobre el modo de distinguir* (ver más adelante Sección V, 1).

bable y lo dudoso. Incluso imagino que este proyecto no estaría por encima de las fuerzas de algunas personas hábiles; pues veo bien que en las materias en que no se puede superar la probabilidad, bastaría con demostrar el grado de la probabilidad y con hacer ver de qué lado debe inclinarse necesariamente la balanza de las apariencias[27].

S. Eso sería deseable. Pero, para volver a mi propósito, no pido tanto por ahora y puesto que usted reconoce que hay modos de estar seguro de lo que uno debe juzgar respecto de las cosas a partir de las apariencias, contentémonos con servirnos de este rigor en lo que respecta a la cuestión de la miseria o felicidad suprema. Ya que como eso es posible, según hemos reconocido, se sigue que todo hombre de buen sentido debe servirse de ese método indiscutible, no en todo, porque eso no es posible, ya que no alcanzaría el tiempo, pero por lo menos en los puntos más importantes de la vida y sobre todo cuando se trata de la soberana felicidad o de una miseria ilimitada[28]. ¿No es algo deplorable ver que los hombres disponen ya hace mucho tiempo de un auxilio admirable para tener la garantía de razonar mejor y que no se han valido de él porque
9 algunos pedantes han abusado de un invento tan bello? ¿Es necesario, pues, que el género humano pague el precio de su estupidez? ¿Es preciso privarse de un medio que nos puede dar el reposo de la vida, para complacer a aquellos cuya altivez no podría tolerar la lógica ni siquiera alguna otra aplicación seria? Sé que muchas personas de juicio se sorprenderán por lo que digo aquí en favor de la lógica y de los razonamientos en forma y rigurosos, y hasta creo que muchos que no me conocen podrían tomar pretexto de ellos para formarse una mala opinión de mí. Pero creo que si se tomaran el trabajo de entenderme bien los dejaría satisfechos. No ignoro que generalmente suponen que los errores provienen casi siempre de la forma descuidada y que exhiben otras fuentes de error con las que no estoy en desacuerdo; pero insisto en hacer ver que sólo son deslizamientos ocultos de la forma descuidada y que, sin dar otros preceptos para cuidarse de ellos, sólo habría que tener bastante exactitud y paciencia para observar la forma con rigor. Pero, como ya he dicho, entiendo la forma de un

[27] Alusión a la lógica de lo probable a la que después se ha de referir más circunstancialmente (ver también más adelante Sección VI, 1 y 2).

[28] Es decir, la condenación eterna.

modo un poco diferente que el vulgo. En mi opinión Euclides ha razonado en forma, por lo menos habitualmente; ¿por qué no seguir, pues, en otras materias ese mismo rigor, es decir esa simplicidad de proposiciones escuetas, ese orden o encadenamiento de razones, ese cuidado para no omitir nada con el pretexto de incurrir en un entimema y de omitir todas las proposiciones que uno emplea expresamente o por remisión? [29]. Es lo que le ha dado tanta exactitud a los geómetras y no hay nada en todo esto que no se pueda hacer en todas las demás materias. Consideremos, se lo ruego, cuánta fue la dedicación de un Euclides o de un Apolonio [30], cuánta su paciencia y qué largas series de razones emplearon: y sin embargo el fruto de esos trabajos inmensos no ha sido más que la solución de un pequeño número de problemas, en realidad útiles, pero que la China, ese reino tan floreciente, ignoró durante tantos siglos. Y nosotros, que nos jactamos de ser cristianos, no tenemos el coraje de emprender un trabajo mucho más fácil y más corto que nos daría la certeza de la verdadera religión y el modo de convencer indiscutiblemente a las personas razonables, todo lo cual constituye una satisfacción espiritual que supera todo lo que se puede esperar aquí abajo [31].

P. Es verdad que esa manera de razonar rigurosamente nos conduciría en definitiva al fin; pero temo que nos arrepintamos de ello pues acaso encontraríamos todo lo contrario de lo que pretendemos. Recuerde que hablo como un escéptico y que éste tiene derecho a temer que lo que se dice de la Providencia y de la fe sólo sean hermosas quimeras. Temo que esa investigación demasiado exacta nos descubra el absurdo si acaso se encuentra al fin de cuentas que todo es vano y que hubiera valido más equivocarse dichosamente conservando una ligera esperanza, la que a veces nos consuela un poco, que encontrar la desesperación buscando la certidumbre [32].

[29] El entimema es un silogismo incompleto en el que no está expresa una de las premisas, o bien la premisa mayor, A VI, vi, 45, 83. La redacción del pasaje es oscura; pareciera querer decir que el modelo de Euclides consiste en no omitir ninguna proposición (y sortear así el entimema) y de citar sin transcribir las proposiciones ya demostradas.

[30] Euclides y Apolonio son los modelos de razonamiento exacto que siempre invoca Leibniz (ver más adelante Sección VIII, 1).

[31] Leibniz piensa en la evangelización de la China. Ver la última nota de *Historia y elogio* (Sección III, 1).

[32] Alusión a Lucano y a Cicerón, ver C 169; ver también *Un sueño* (Sección I, 5) y el diálogo de Teófilo y Polidoro editado por Baruzi, *Trois dialogues*, pág. 31. La dis-

S. Este es el último esfuerzo de la agonizante escuela escéptica. Esa desconfianza apenas vale más que la desesperación. Es inútil creer que uno engaña a su conciencia y es un crimen no emplear todas las fuerzas para aprender cuál es el deber de uno. Si hay alguna Providencia, ¿cree usted que Dios prescinde de esa razón? Si el temor de ofender a un gran príncipe contiene a los más violentos, ¿osaremos exponernos a obrar contra las leyes del monarca del universo que las podría mantener sin duda de un modo capaz de aterrorizar a quienes sólo somos unos pequeños gusanos? [33] Ese temor tiene buen fundamento mientras no estemos completamente seguros de que existe tal monarca: y la menor sospecha de un mal tan grande como su cólera debe impresionar a una persona prudente. Pero hay mucho más que
9 v sospechas, porque todas las apariencias están a favor de la Providencia.

P. Hay sin embargo más dificultades de lo que cree el vulgo.

S. ¿No está usted de acuerdo respecto del orden admirable de las cosas? [34]

P. De ningún modo. Admiro la producción de las cosas pero repruebo su destrucción. Todo cuerpo orgánico está en sí mismo admirablemente bien hecho, pero esa multitud de cuerpos que chocan entre sí produce un efecto extraño. ¿Hay algo más duro que ver que el que es más fuerte derrota al débil, que la justicia y la fuerza nunca están juntas y que en todo domina cierto azar que se burla de la sabiduría y la equidad?

S. Le respondo que todo lo que nos parece extravagante será recompensado de un modo que todavía nos resulta invisible: eso mismo concuerda con el orden de la Providencia, de otro modo no habría mérito [35]. Sin embargo, de lo que usted ha concedido se concluye bastante bien la Providencia; puesto que una parte de las cosas se halla tan bien reglada que es casi imposi-

---

cusión toma otro giro en la conversación de Pianèse y Emery donde el escéptico niega que haya conocimientos de un rango más elevado que los adquiridos por costumbre, *o. c.*, pág. 18.

[33] El sacerdote sostiene una opinión que no le es simpática a Leibniz. Ver *Un sueño*, última nota (Sección I, 5) y el diálogo entre Teófilo y Polidoro, edición Baruzi, pp. 32-3.

[34] Aquí se inicia la defensa leibniciana del argumento del designio. Sobre el tema véase Thomas McPherson, *The Argument from Design* (London, Macmillan, 1972).

[35] Nótese que no sólo no hay recompensa sin mérito (Dios no es arbitrario) sino que no hay mérito sin recompensa, lo que me parece una formulación aguda de la ética eudemonista de Leibniz.

ble no reconocer en ella una sabiduría infinita, también es imposible creer que esa Providencia no se extiende a todo. Esta Providencia se preocupa por formar el más pequeño insecto con un artificio completamente divino; habrá unos ochenta mil animales visibles en una sola gota de agua y no hay uno cuya estructura no supere toda la destreza de los inventos humanos[36]; por último, el más pequeño átomo está lleno de cuerpos orgánicos y por consiguiente maravillosamente bien formados: y ¿cómo será pues posible que esa Providencia, que se ha preocupado hasta de la parte más pequeña haya descuidado el todo y lo que es lo más noble del Universo, a saber, los espíritus?

P. Lo aceptaría sin dificultad si usted me pudiera liberar 10
de algunos escrúpulos importunos que aún me detienen. Usted sostiene que la Providencia es la que forma, por ejemplo, todo lo que se encuentra tan felizmente unido en la estructura de los animales. Eso sería razonable si no se tratara más que de algunas causas particulares. Pues cuando vemos un poema no dudamos de que lo ha compuesto un hombre; pero cuando se trata de toda la naturaleza hay que razonar de otro modo. Lucrecio, siguiendo a Epicuro, se valía de algunas excepciones que deterioran mucho el argumento que usted ha expuesto tomado del orden de las cosas: "Pues —dice— los pies no están hechos para marchar, sino que los hombres marchan porque tienen pies"[37]. Y si usted pregunta de dónde procede que todo concuerde tan bien en la máquina del animal, como si estuviera hecho adrede, Lucrecio le dirá que la necesidad lleva a que las cosas mal hechas perezcan y que las bien hechas se conserven y se manifiesten solas: así, aunque hubiera una infinidad de cosas mal hechas no podrían subsistir entre las demás[38].

S. Esas personas se engañan de un modo patente, pues finalmente no vemos nada hecho a medias. ¿De qué modo las cosas mal hechas desaparecerían tan pronto? ¿Y cómo escaparían a nuestros ojos armados con el microscopio? Por el contrario, cuanto más penetramos en la intimidad de la naturaleza
encontramos más motivos para arrobarnos de asombro: por otra 10 v
parte, hay bellezas que no sirven para que una especie subsista y se manifieste más que otra; por ejemplo, la estructura admi-

[36] El descubrimiento del microscopio ha ofrecido multitud de argumentos a los teólogos de las "maravillas de la naturaleza"; por otra parte Leibniz siente confirmada su tesis "plenista", ver *Nuevo sistema*, § 6 (más adelante Sección IX, 2).

[37] Lucrecio, *De rerum natura*, IV, 825. Ver *Discurso de metafísica*, § 19.

[38] Como se advierte ya está en Lucrecio la idea de la selección natural.

rable de los ojos no dará a una especie más ventajas para existir que a otra. ¿De dónde procede que todos los animales que tienen alas muestren en ellas una mecánica sorprendente? ¿De dónde procede que no exista una especie de pájaros que tenga esbozos mal terminados de alas o en los que un ala esté bien hecha y la otra mal hecha? Pues las bien aladas no tendrían nada que favoreciera más su formación que la de otras, si no recurriéramos a la Providencia. Vea la diferencia que existe entre un animal magullado por algún accidente y la especie más imperfecta y confesará que la naturaleza no hace nada que no sea maravilloso.

P. Si yo le concediera incluso que todo está bien hecho en este mundo en que estamos, ¿qué diría usted de esa respuesta de Epicuro según la cual hay y ha habido infinita cantidad de mundos de todo tipo, entre los cuales era necesario que hubiera algunos bien hechos o que se han corregido poco a poco? [39] No es pues muy asombroso que nos encontremos justamente en ese mundo de una aceptable belleza.

S. Confieso que esta es la última posición defensiva del epicureísmo refinado; pero le haré ver con la claridad del día que es insostenible, pues todas las apariencias del mundo concuerdan en que las cosas no son menos bellas y no están menos concentradas en las demás regiones del universo que en ésta. Estoy de acuerdo en que esa ficción no es imposible, hablando en términos absolutos, es decir que no implica contradicción [40] cuando sólo se considera el razonamiento presente tomado del orden de las cosas (aunque haya otros que lo destruyan absolutamente): pero también es poco creíble suponer que una biblioteca entera se formó un día por un concurso fortuito de átomos; pues siempre es más razonable que la cosa haya sucedido por una vía ordinaria que suponer que hayamos caído por azar justamante en este mundo feliz. Si me transportaran a una nueva región del universo en que viera relojes, muebles, libros, construcciones, apostaría audazmente todo lo que tengo a que esa sería obra de alguna criatura razonable, aunque sea posible, hablando en absoluto, que no lo fuera y que se pudiese imaginar que acaso hay un país en la extensión infinita de las cosas en que los libros se escriben solos. Esto constituiría, sin embar-

[39] Diógenes Laercio, *Vidas*, 45, 73 y sgts. Lucrecio, *De rerum natura* II, 1045 y sgts. Agradezco a Osvaldo Guariglia estas dos referencias.

[40] Aquello cuya negación implica contradicción es una verdad necesaria. Aquello cuya negación no implica contradicción es una verdad contingente.

go, uno de los más grandes azares del mundo y sería preciso
haber perdido la cabeza para creer que ese país, al que hu-
biera llegado, fuera justamente el país posible en que los libros
se escriben por azar; y uno no podría ser tan ciego como para
preferir una suposición tan extraña, aunque posible, a lo que
ocurre en el curso ordinario de la naturaleza: pues la verosimi-
litud de una es tan pequeña respecto de la otra como lo es un
grano de arena respecto de un mundo. Por lo tanto la verosimi- 11
litud de esta suposición es como infinitamente pequeña, es decir
moralmente nula y, por consiguiente, hay certeza moral de que
es la Providencia la que gobierna las cosas [41]. Hay aun otras
demostraciones que son absolutamente geométricas; pero no
pueden tener fácil cabida en un discurso familiar y lo que acabo
de decir debe bastar para mi propósito presente y para satisfa-
cer los deseos de usted.

P. Todavía no ha ganado, queda por vencer una dificultad que me parece bastante grande. Me veo obligado a confesarle que hay infinitamente más verosimilitud en favor de una sabiduría gobernadora que en favor de un azar autor de tantas bellezas y de tantas máquinas admirables. Pero como no conocemos el derecho del Universo y las leyes de ese gran monarca, que no tiene otra regla que su voluntad [42], ¿de qué modo podríamos sacar de ello, en favor de nosotros, consecuencias más ventajosas que las demás criaturas? Ese gran Dios, ¿se rebajaría hasta cambiar el orden de las cosas por amor a nosotros, que somos respecto de él como la más ínfima mota de polvo que el viento hace jugar? Vemos que todo cambia, que todo se destruye, ¿cómo estaremos exentos de ello?

S. Cuando se trata de las leyes del universo, hay que evitar dos extremos, pues unos creen que todo ocurre según una necesidad maquinal, como en un reloj; los otros están persuadidos de que la soberanía de Dios consiste en una libertad sin regla [43].

[41] El argumento del designio alcanza sólo una certeza moral, esto es, máximamente probable pero no certeza metafísica, o sea la que resulta de que sea imposible demostrar lo contrario de lo que sostiene el argumento (ver *Sobre el modo de distinguir*, nota 3; Sección V, 1). Otros filósofos sostuvieron versiones más ambiciosas de ese argumento, según las cuales mediante él se alcanza una certeza completa; algunos datos en mi estudio "El Padre Feijoo y el argumento del designio", a publicarse en *Diálogos* XVI, 38 (Puerto Rico, noviembre de 1981).

[42] Leibniz saca a luz el supuesto de que Dios es arbitrario, supuesto que a juicio de Leibniz es fuente de escepticismo, *Teodicea,* § 180; GP VI, 222.

[43] Leibniz alude a los deterministas (Hobbes, Spinoza) y a los indeterministas (el nominalismo, Descartes).

El justo medio es considerar a Dios no sólo como primer principio y no sólo como agente libre, sino reconocer incluso que su libertad se determina por su sabiduría y que el espíritu del hombre es un pequeño modelo de Dios, aunque infinitamente por debajo de su perfección. Cuando se tiene esa idea de Dios se lo puede amar y honrar. Pero cuando se lo concibe en términos demasiado metafísicos, como un principio de emanación con el cual el entendimiento sólo conviene equívocamente [44], o como no sé qué ser [un je ne scay quel estre] que es causa no sólo de las cosas sino incluso de las razones, y que por consiguiente
11 v al actuar no sabe de razones, no se le puede tener amor y confianza. Pues si nada es en sí mismo justo, la voluntad del más fuerte es la regla de la justicia; no habría diferencia entre un tirano y un rey; uno lo temería pero no lo amaría. Pues tal vez se complace en hacernos miserables; acaso los que hacen más mal aquí abajo le resultan los más gratos y las gentes de bien no le resultan sino magras criaturas exentas de vigor. Si esto es así le confieso que en efecto la Providencia no nos serviría de nada; un demonio gobernaría el mundo. Pero esto no puede ser. La sabiduría y la justicia poseen sus teoremas eternos lo mismo que la aritmética y la geometría: Dios no los establece mediante su voluntad; sino que los encierra en su esencia, los sigue. Pues de otro modo se requeriría otra sabiduría para establecerlos bien o habría que confesar que un puro azar los establecería así más bien que de otro modo [45]; si esto fuera así la fortuna sería dispensadora de las gracias de Dios lo mismo que lo fue de las del emperador Segismundo, que para recompensar a un viejo servidor le dio a elegir entre dos cajas cerradas, una de las cuales estaba llena de oro y la otra de plomo.

[44] El término y su significado remontan a Aristóteles (*Categorías* I, 1 a; *Metafísica*, 1048a37 y 1093b19) quien, al referirse a los nombres o términos distinguió entre modos de hablar unívocos, equívocos y análogos. Es unívoco el término o nombre común, predicado de varios seres llamados inferiores, cuando se aplica a todos ellos en un sentido totalmente semejante o perfectamente idéntico. Es equívoco cuando se aplica a todos y a cada uno de los términos en sentido completamente diferente ("cáncer" como enfermedad o signo del zodíaco); es análogo cuando se aplica de un modo semejante o determinadamente proporcional ("despierto" aplicado al que no duerme y al que tiene una inteligencia vigilante), J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* (Sudamericana, Buenos Aires, 1965), artículo "Analogía".

[45] O bien se inicia un regreso al infinito en el establecimiento del principio o bien se postula el azar como principio. El pasaje no es de fácil interpretación. Pareciera que Leibniz sostiene que Dios es la razón que explica suficientemente por qué los principios son así más que de otro modo. Pero Dios encuentra esos principios en su entendimiento. ¿En qué sentido, entonces, puede Leibniz decir que los "establece"?

P. ¿Y si alguien no encontrara esto tan absurdo como usted piensa que es?

S. Habría maneras de convencerlo; pues esos teoremas de la justicia, de la sabiduría y de la belleza soberanas son demostrables de un modo geométrico y se reducen al principio de contradicción, de suerte que lo contrario se implica en los términos: así, pues, podemos juzgar bien mediante esas admirables invenciones mecánicas que Dios ha sabido emplear, Dios que sabe encontrar las construcciones más simples a la manera de los grandes geómetras, es decir, los medios que hacen mayor efecto con el mínimo de impedimento; y este es el principio único de la sabiduría del que depende incluso la justicia y en el que se funda nuestra felicidad[40].

P. No veo bien esta conexión y no advierto cómo pasa usted 12
del orden que está en las cosas físicas al que deseamos en las morales.

S. ¡Cómo! Señor, usted ve que el nervio más pequeño tiene su utilidad en el cuerpo, lo mismo que la menor cuerda en un gran navío; usted sabe que un geómetra hábil no traza ninguna línea que no sirva para la demostración: ¿dudaría usted que el alma del hombre está incluida en el orden, esa alma que es una especie de pequeño Dios que gobierna un mundo aparte y que duplica de algún modo y representa en ella el gran mundo? Pues se dice a veces de un difunto: "Era un hombre hábil, pero ¿de qué le valió? Está muerto y toda esa constelación prodigiosa de hermosas ciencias ha perecido en un instante, como si jamás hubiera existido". Nuestra ignorancia nos hace hablar así. Si entendiéramos los resortes de la Providencia veríamos que nada se pierde, que todo tiene el más bello empleo posible, que es incompatible con el orden de las cosas que nuestras almas perezcan e incluso que se pierda alguna perfección adquirida en esta vida. Jesucristo dice admirablemente, como suele, que todos los cabellos de nuestra cabeza están contados y que el jarro de agua fresca con que apagamos la sed de un miserable tendrá su recompensa[40 bis]. Juzgue usted si se olvidarán las demás virtudes y perfecciones, si no tenemos motivo para considerarnos felices, y si no debemos aplicarnos a conocer y a amar a ese benefactor soberanamente amable. Pues si Dios es lo que no

[40] He aquí una aguda formulación del principio de las vías mínimas.

[40 bis] Lucas 12, 7 y Mateo 12, 3 y 25, 35. *Discurso de metafísica*, § 37 (Sección V, 3). Diálogo entre Teófilo y Polidoro, edición Baruzi, pág. 37.

puede dejar de ser, sin duda ha tenido en cuenta principalmente a ese tipo de criaturas capaces de conocerlo y de amarlo cuando formó las otras; y puesto que él mismo es un espíritu y que todo está hecho para los espíritus, estoy seguro de que los espíritus han sido bien ordenados con preferencia a todas las demás cosas a las que superan infinitamente en nobleza, puesto que expresan la perfección de su Creador de una manera completamente diferente al resto de las criaturas, incapaces de esa elevación [47]. Siendo esto así, es pues imposible que las cosas estén hechas de tal manera que un espíritu pueda quejarse de ellas con razón; de otro modo Dios no hubiera sido o bien bastante perfecto para advertir ese defecto o bien suficientemente poderoso para remediarlo. De aquí concluyo lo que había anticipado al comienzo, que el mundo es una ciudad compuesta por todos los espíritus sometidos al gran monarca del universo, que esta ciudad está formada con la última perfección posible, que los que la aman no tienen nada que desear y que si Dios les diera la opción de inventar algo que los satisficiera, nunca podrían elevarse con su imaginación y sus deseos a esa felicidad que les está reservada.

P. Estoy completamente conmovido con las cosas hermosas que usted dice: pues finalmente no encuentro nada que replicar,
12 v usted me arrastra por sobre mis escrúpulos y experimento un contentamiento tanto mayor cuanto menos esperado. Ahora me parece que soy una de las criaturas más felices, aunque antes me condenaba mi indigencia y sólo trataba de apartarme de la investigación de la verdad para no pensar en ella.

S. Es cierto que somos felices si lo queremos ser [48]; pues, aunque no podamos querer el bien sin que Dios nos ayude, es siempre verdadero que nuestra felicidad depende de nuestra voluntad, cualquiera sea la causa de que proceda esta voluntad, y esto es todo lo que podemos esperar en la naturaleza: a menos que queramos ser felices por necesidad, lo que sin duda no es posible en el orden de las cosas; de otro modo Dios lo habría hecho. Pero no vamos a enredarnos en las cuestiones que pueden suscitarse, más curiosas que necesarias, y sobre las cuales he satisfecho otra vez a un amigo en una conversación que en

[47] El sacerdote se aparta de una opinión que sostuvo antes, ver nota 33. Esto lo aproxima a la doctrina que consagrará el *Discurso de metafísica* y que la *Teodicea* abandonará.

[48] Nuestra felicidad depende de nuestra voluntad, ver *La profesión de fe.* Aquí finaliza la segunda parte del diálogo y se inicia la exhortación final.

parte transcribí y que un día le podría hacer ver[49]. Ahora quiero seguir más, pues no entré en este tema sólo para darle esa alegría interior, cuyas señales advierto, sino para impulsarlo al bien que la hará perdurar. Usted ha sentido el miserable estado en que se encuentran los hombres que no están penetrados de estas verdades; usted sabe que cierta oculta amargura infecta todos los placeres con que se esfuerzan por engañar su aflicción; el sólo pensar en la muerte les parece espantoso y los que han adoptado más precauciones sólo tienen como remedio la paciencia y como consuelo la necesidad, y ven bien que sería una locura oponerse a ella. Pero un antiguo decía bien que no vale nada el soldado que ejecuta tristemente las órdenes de su capitán: hay que seguirlo con alegría; y para
estar contento no sólo hay que soportar lo que ocurre sino tam- 13
bién aprobarlo[50]. Vea, pues, lo que debe a Dios y participe, si no a los demás por lo menos a su conciencia, que usted es ahora otro hombre. Usted era un esclavo de la necesidad: se ha convertido en un ministro de Dios, de un Dios que lo ama y al que ama, de un Dios que cuida de todo, que hace todo lo que usted puede prudentemente desear y que no lo abandonará jamás, si no es usted el primero en desdeñarlo. La felicidad de usted es una de las máximas fundamentales de su Estado, que están grabadas en tablas de diamante: pero se requiere que su adhesión sea sincera; pues no se puede engañar a ese Dios que perfora los repliegues más ocultos del corazón.

P. Le confieso que siento en mí cierto ardor que antes me era desconocido y que el estado en que ahora me encuentro me parece elevado por sobre lo humano. Pero usted sabe que los hombres están sujetos a la impresión de los sentidos, que su memoria es débil y que incluso los santos han sentido a veces que su fe se enfriaba: agregue entonces a la obligación infinita que tengo con usted el modo de asegurarme de mi felicidad actual.

S. Hay que agregar dos medios: la oración y la práctica. Comprendo por oración toda elevación del alma a Dios, es decir,

[49] Se trata de la conversación con Stensen del 27 de noviembre de 1677; el texto fue recogido por el propio Leibniz y publicado recién en 1948 por Grua, ver. pp. 268-73.

[50] "Soporta" (*sustine*), el imperativo del sabio estoico, es considerado por Leibniz como inferior al contento del sabio cristiano; entre ambos existe la misma diferencia que la que se puede establecer entre la paciencia por fuerza y la satisfacción. Ver *Del destino* (Sección VII, 1) el diálogo entre Teófilo y Polidoro, edición Baruzi, pág. 35; *Discurso de metafísica*, § 4 (Sección V, 3) y *Teodicea*, § 254; GP VI, 267-8.

una búsqueda perpetua de razones sólidas de aquello por lo cual Dios surge ante usted grande y amable; pues las meditaciones que no se apoyan en razones sólo son imaginaciones arbitrarias que se desvanecen a la menor tentación. Acostúmbrese pues a encontrar en todo algún motivo para suscitar un acto de culto y de amor, pues no hay nada en la naturaleza que no nos proporcione tema para hacerle un himno. Alabe su nombre en todo lo que ocurre: cuando usted vea a malas personas florecientes, piense que Dios las reserva como objetos de su miseri-
13 v cordia o como víctimas de su justicia; que no hay mal que no sirva a un bien mayor. Aunque las cosas resulten de modo completamente diferente de lo que usted hubiera querido, crea que Dios le da ocasión para ejercer su virtud, y que usted se ha engañado; pues uno se puede equivocar siguiendo las reglas de la prudencia, puesto que no se puede tener todo en cuenta ni estar informado de todo. Por esto debe decirse siempre a sí mismo que usted no quiere nada sino provisionalmente y hasta que Dios resuelva. Acostúmbrese sobre todo a destacar que hay órdenes, enlaces y bellas progresiones en todo; y como aún no podríamos tener suficiente experiencia en esta vida en materia de moral, de política y de teología (pues Dios ejercita nuestra fe en esas confusiones aparentes que sabrá poner muy bien de acuerdo mediante un feliz porvenir) haremos bien, mientras tanto, en estimularnos y consolidar a veces mediante esas experiencias sensibles de la grandeza y de la sabiduría de Dios, que se encuentran en esas armonías maravillosas de la matemática y en esas máquinas inimitables que Dios ha inventado y que aparecen a nuestros ojos en la naturaleza; pues ésta conspira excelentemente con la gracia y las maravillas físicas constituyen un alimento apropiado para nutrir sin interrupción ese fuego divino que enardece las almas felices, y es allí donde se ve a Dios por los sentidos mientras que de otro modo sólo se lo ve con el entendimiento. A menudo he notado que los que no se impresionan con esas bellezas no son sensibles a lo que verdaderamente debe llamarse amor a Dios. Pues me consta que muchos no tienen una verdadera idea de él; pero si usted meditara sobre lo que acabo de decirle, no podría equivocarse. Tengo aún que hablarle de la práctica exterior, que es la consecuencia infalible de una intimidad sincera. ¿Cómo es posible
14 que uno esté imbuido de estas grandes verdades y al mismo tiempo permanezca en un abatimiento que participa de la incredulidad? Un hombre con sentido común jamás se ha arroja-

do hacia abajo cuando ha creído ver un precipicio. ¿Quién no trata de evitar a un león que acomete furioso?[51] ¿Existe un cortesano prudente que no tenga respeto por la mirada de un señor severo o que no trate de resultarle agradable a un príncipe capaz de convertirlo en un hombre afortunado? No es posible, pues, encontrar un hombre que ame a Dios verdaderamente y que no haga algún esfuerzo para agradarle.

P. Lo que usted dice es cierto; pero creo que a menudo los que tienen buena voluntad permanecen como en suspenso, pues no conocen bien la voluntad de Dios.

S. Comencemos por esos mandamientos que no están sujetos a discusión alguna y tratemos poco a poco de ponernos en claro respecto de los demás. Ahora bien, nadie duda de que la caridad se nos recomienda más que todo el resto: adhiramos, pues, a ella y creamos en Nuestro Señor que ha incluido en ese precepto tanto a la ley como a los profetas. Pero recordemos que la verdadera caridad comprende a todos los hombres, hasta a nuestros enemigos, no sólo cuando están vencidos sino cuando más nos insultan. Considerémoslos como locos que nos inspiran piedad cuando se esfuerzan por dañarnos y a los que rechazamos sin odio. Todos los malos son miserables, en efecto, y no merecen ser odiados. Son hombres, están hechos a imagen de Dios, ha habido algo malo en su educación o en su modo de vivir que los ha convertido casi en desesperados[52], serían completamente susceptibles de la perfección más alta si siempre tuviéramos ocasión de recuperarlos; trabajemos en ello, pues, tanto como podamos y consideremos que la mayor conquista es la de un alma, puesto que no hay nada más noble en la naturaleza. Y como habitualmente la opresión y la miseria son las que hacen a los
hombres muy malos y malhechores, y les da cierta dureza de 14 v
alma, tratemos de prevenir la desesperación de tantos desdichados que gimen; no busquemos la gloria en esos éxitos que tienen la misma grandeza de los temblores de tierra, las devastaciones de países y otros males públicos. Consideremos que no servirá de nada aparecer ventajosamente en la historia y ser personalmente desdichado. Pues, no nos equivoquemos, el Señor es un juez justo: volveremos a sentir los males que hemos hecho y con plenitud. Nada escapa a su memoria. El orden de

[51] P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique* (Amsterdam y Leyden, 1740), artículo "Pyrrhon".
[52] Ver *La profesión de fe.*

las cosas, la armonía universal y esa especie de necesidad que quiere que todo sea corregido, reclaman venganza de Dios, no sólo por las almas perdidas y la sangre vertida sino incluso por el menor crimen. Por otro lado, alegrémonos si Dios ha hecho algún bien por medio de nosotros, sobre todo a las almas. El tendrá buena cuenta no sólo de lo que efectivamente ocurra sino de la buena voluntad, si ésta ha sido sincera y ardiente. Sin embargo, creo que la felicidad de aquellos a quienes Dios ha dado no sólo voluntad sino logros, ha de brillar más un día en ese venturoso país de recompensa: *Qui ad justitiam crudierunt multos fulgebunt quasi stellae*[53]. Pero sobre todo creo que no hay criatura más feliz que un hombre de Estado que ha empleado bien su poder y que ha hecho algo grande para la gloria de Dios y para el bien público[54]. Esto le concierne, señor, pues no negará el gran poder que usted tiene. Piense mucho en él y recuerde siempre que tiene que dar cuentas de él exhaustivamente a Dios. Pues si deja escapar alguna ocasión de hacer el bien, Dios le pedirá cuentas de sus actos y de nada le valdrán su languidez, su frialdad y sus afectados escrúpulos, según la moda actual. Sobre todo tenga cuidado de abstenerse de algunas loables empresas por miedo de que se burlen de usted: eso es de algún modo desautorizar a su Dios y exponerse el gran día a otra desautorización muy terrible. Vale más hacerle el sacrificio de nuestra gloria y, trabajando en su honor, asumir la vergüenza de un fracaso. Después de haber seguido las luces que Dios nos ha dado, estemos seguros de que no hará que nos arrepintamos. Por esto, cuando haya alguna ocasión de obrar bien, pongámonos en campaña, sin esperar todas las señales de un éxito infalible, que acaso nunca se encuentran para lo que es bello y difícil. Cuando se ha hecho algo grande nunca existió al comienzo verosimilitud alguna; pero cuando Dios ha armado de coraje a algún poderoso genio, ha atravesado todas las dificultades y su mérito ha sido tanto mayor. Usted me dirá: "¿A qué viene esta exhortación? Pues por ahora no veo la ocasión de hacer algo grande por la gloria de Dios". De eso no sé nada. No me meto en sus asuntos de Estado; pero estoy persuadido de que a menudo encontraríamos tema para señalar nuestra diligencia

[53] Citado en el diálogo entre Teófilo y Polidoro, edición Baruzi, pág. 37.

[54] La ética de Leibniz es una ética material dominada por el principio de la caridad. Por ello el mejor es el que produce efectivamente bienes para todos en nombre de Dios, esto es, el jefe del Estado.

si quisiéramos vigilar las coyunturas con el fin de aprovecharnos de ellas. Pero queremos servir a Dios a nuestro gusto y Dios no desdeña aceptar de nosotros ese ofrecimiento de servicios tan poco ardorosos. Terminemos, y si a usted le parece bien, convengamos algunas leyes entre nosotros a las que nos someteremos en el porvenir.

P. Estoy muy de acuerdo con ese consejo y creo que se requiere algo sensible que nos incite diariamente; consiento desde ya con todo lo que usted encuentre bueno y le concedo toda la autoridad del legislador.

S. Sólo acepto la potestad de comunicarle mi proyecto:

Primero: Creo que todo hombre preocupado por su salvación debe buscar un compañero de estudios, se entiende, de este estudio de salvación. Para esto se requiere un amigo fiel y desinteresado, que posea una intención recta y más solidaridad con la persona de usted que con su condición, que simpatice con usted, sobre todo espiritualmente; por último en el que pueda encontrar a la vez alivio y provecho.

En segundo lugar: Hay que formular por escrito un pro- 15 v
yecto que sirva de regla para el resto de nuestra vida, el que será íntegramente reducido a algunas grandes máximas que siempre habrá que tener a la vista. Este proyecto será semejante a las instrucciones que se suelen dar a los ministros públicos. Pues una instrucción debe ser detallada y contener resoluciones sobre los puntos más importantes y los que se puedan presentar con mayor frecuencia; nunca hay que violar estas resoluciones sino debido a una gran razón y cuando ocurra algo muy extraordinario. Pero tampoco hay que resolver nada si no es con un motivo. He visto muchos consejos dados por los padres a sus hijos en forma de testamento, y he visto muy pocos que hayan preferido darse lecciones a sí mismos antes que a los demás.

Tercero: Hay que examinarse todos los días con relación al proyecto para ver en qué ha faltado uno y en qué lo ha realizado. Hay que hacer de modo que uno note todos los días una enmienda visible; y, para llegar a ella, habrá que hacer a veces nuevos reglamentos y dictarse penas irremisibles.

Cuarto: Hay que distribuir el tiempo sin demasiada rigidez; hay que tener días de trajín, días de visita, días libres, es decir, que han de servir para resolver muchos asuntos incidentales, días de descanso, días de retiro. Hay que reservar una

parte de cada día a Dios y a la meditación y a ese examen de que le acabo de hablar.

Quinto: Hay que llevar un registro de todo lo que puede servir, hasta de pensamientos útiles; hay que llevar un diario para el pasado, una agenda para el futuro o para lo que hay que hacer, fichas para escribir rápidamente en ellas lo que nos parezca memorable en la lectura, la conversación, el trabajo o la meditación; y después se podrá ordenar todo esto por temas
16 en un resumen. Incluso sería oportuno tener un enquiridión, esto es, un libro manual en el que se destaquen los conocimientos necesarios más importantes, para aliviar nuestra memoria en las emergencias. [Sería oportuno escribir en cifras.][55] Y como hay cosas que es preciso saber de memoria uno podría reasegurarse de ellas mediante versos, para lo cual serían admirablemente oportunos los satíricos. No es éste el lugar para extenderse más.

Sexto: Hay que buscar todos los recursos imaginables para moderar las pasiones que pueden perturbar el uso de la razón. Por esto hay que acostumbrarse a no irritarse por nada, a no encolerizarse en absoluto, a evitar toda tristeza, lo que se puede hacer cuando uno está bien persuadido de nuestras grandes verdades. En lo que respecta a la alegría, sólo debe ser moderada y pareja; pues una gran expansión de los espíritus es seguida por una natural tristeza y daña mucho la salud. Después de una alegría moderada no hay pasión más hermosa y más útil que la esperanza; o, mejor, esa alegría pareja y perdurable sólo consiste en una esperanza bien fundada, porque las demás alegrías son pasajeras y la de la esperanza es continua. He notado que sólo la esperanza alimenta tanto el coraje como la curiosidad. Tan pronto como la abaten la melancolía, la vejez, las enfermedades, las reflexiones inoportunas sobre la miseria y la pretendida vanidad de las cosas humanas, adiós las nobles empresas, adiós las hermosas investigaciones. Pero le he dado una receta infalible para que conserve ese gran bien que constituye el reposo en esta vida y que hace gustar por anticipado una vida mejor.

En séptimo lugar: Respecto de los demás hay que ejercitar
16 v una verdadera caridad. He aquí en qué consiste, según creo. No sólo no hay que odiar a ningún hombre, por defectos que pueda

[55] El propio Leibniz ha colocado los corchetes, acaso con la intención de suprimir la frase.

tener, sino que incluso hay que amar a cada hombre proporcionadamente a las buenas cualidades que le queden, pues no hay hombre que no tenga muchas. Ignoramos el juicio que Dios se hace de él, acaso completamente diferente del nuestro, que está engañado por las apariencias. Sin embargo a usted le está permitido inclinarse a la suspicacia y tener muy mala opinión de todos los demás mientras se trate de autoprotegerse, sobre todo en algún asunto importante en el que es preciso fiarse lo menos posible. Pero, en cambio, hay que tener buena opinión de todos, hasta donde la razón lo pueda permitir, cuando se trata de su bien y de su tranquilidad; esta es la alianza de la serpiente y de la paloma [56]. Por lo demás, no tenga la vanidad de creer que Dios lo tiene en consideración más a usted que a cualquier otro; no busque su provecho altivamente, a expensas del prójimo; póngase en el lugar del desdichado y piense en lo que diría si estuviera en su lugar. Trabaje para contentar a todo el mundo y, si es posible, haga de modo que nadie se aparte de usted triste ni insatisfecho. Vaya incluso más lejos y trate de hacer el bien aun cuando no se lo reconozca o se lo reconozca mal o incluso no se sepa que proviene de usted. Pues usted debe obrar bien por el puro placer de haber obrado bien y si usted no tiene este temple todavía no ama a Dios como es debido; pues la señal del amor de Dios es entregarse al bien general con un ardor supremo y por el puro movimiento de placer que uno encuentra en ello, sin otro interés, así como se complace al ver un bello rostro, al oír un concierto bien compuesto, al ver que se rechaza a un malvado e insolente y se perdona a un pobre inocente, aunque su propio interés no esté en juego. Este es el verdadero espíritu de la caridad tal cual nace de un amor sincero dirigido a Dios, fuente de todas las bellezas. Piense que Dios lo ha puesto en medio de un jardín que usted debe cultivar; aunque usted conozca su debilidad, debe sin embargo actuar según las luces y las fuerzas que él le ha dado. Y si su voluntad claudica un poco, preocúpese de arrepentirse: pues Dios sólo le pide la intención (*le coeur*), puesto que se ha reservado la ejecución efectiva. Nunca se descorazone si los buenos consejos no tienen éxito; no deje de recomenzar con el mismo celo, aunque con esa prudencia que se acompasa al tiempo. Dios es el señor, pero es un señor bueno: no se perderá uno solo de sus cuidados si es que usted los ha consagrado

[56] Mateo 10, 16.

17 a su servicio, aunque todo haga pensar que no los acepta. Por ello usted tendría que escribir una memoria de lo que es posible desear para el bien público; y si usted está en un puesto en que puede ponerlo en práctica no se deje detener por las consideraciones de su interés o de su reputación, pues usted debe considerar sus bienes y su gloria únicamente como medios que Dios ha puesto en sus manos para servirlo con mayor vigor. No los prostituya inoportunamente, pues eso sería inutilizar las gracias de Dios: pero tampoco los economice cuando se trata de servirlo. Ponga en esa memoria que acabo de mencionar no sólo sus deseos sino también los deseos de los demás cuando vea que son razonables. Escuche con atención los motivos que puedan tener y péselos bien; pues, como tiene que hacer muchas cosas según su lista, usted ha de preferir las más ciertas, las más seguras, las más necesarias y las más útiles. Pero cuando una proposición tenga algunas de estas ventajas y las otras no, entonces usted necesitará de esa lógica que discierne los grados de las apariencias de los bienes y de los males, para elegir los más factibles y los más dignos de ser realizados [57]. Pero le debe bastar la mediocre apariencia de un gran bien exento de peligro; y como usted tiene en sus manos asuntos de Estado y goza de crédito ante un gran príncipe con reputación de sabiduría, sírvase de él para bien y nunca se desanime cuando no se aceptan su buena voluntad y sus propuestas. El príncipe es una imagen de Dios de un modo más particular que los demás hombres; y antes le he recomendado no desanimarse cuando parezca que Dios no favorece sus trabajos. Proporcionalmente ocurre lo mismo respecto de un príncipe y él posee reflexiones que usted
17 v ni se imagina. Conserve hacia él toda su diligencia y trabaje a su servicio y para su satisfacción, no sólo con fidelidad sino incluso con alegría. Esta sumisión y esa solidaridad acaso produzcan por último un buen efecto. Dios tiene el corazón de los príncipes en sus manos; tal vez le haga encontrar un momento favorable y una situación espiritual en que usted hará más con una palabra dicha al azar que lo que hubiera logrado antes con exquisitos razonamientos. Dios da a los hombres la atención y la atención hace todo. Tamaña esperanza debe consolarlo sin embargo de cualquier rechazo que pudiera padecer. Un príncipe revestido de esa gran autoridad que Dios ha puesto en sus manos no debe ser considerado como un hombre sino como una

[57] Ver nota 27.

poderosa criatura parecida a una montaña o a un océano cuyos extraordinarios movimientos pueden producir extraños efectos en el cambio del orden de las cosas. ¿No ve que con un guiño puede movilizar ejércitos y pueblos, que se perforan montañas y se desvían ríos cuando firma un papel con un poco de líquido negro? ¿Y usted viene con la injusticia de pretender que un ser tan poderoso debe ceder a los menores esfuerzos de usted? Si fuera tan sencillo gobernarlo nos encontraríamos muy mal. Por ello, aunque usted esté muy convencido de la importancia que tiene lo que va a proponerle, no debe impacientarse cuando él no penetre sus razones. ¡Tienen tantos lados las cosas! Acaso él las mira desde otra perspectiva y usted no puede ni debe pretender que él las examine siempre a fondo. Sin embargo, adopte con destreza y sumisión muchas perspectivas y si alguna vez encuentra en su señor un momento tan favorable como el que encontré yo hoy con usted, ¡mi Dios! ¡Cuánto bien le po- 18
dría hacer usted al mundo! Cuando un gran príncipe, exento de las debilidades y ligerezas habituales, se dedica fuertemente al bien público y cuando es impresionado por reflexiones similares a las nuestras, a las que se avienen fácilmente las almas sobresalientes, entonces hay que creer que Dios mismo interviene, y que se pueden esperar grandes efectos [58]. Usted recuerda que he dicho que no hay perfección adquirida que se pierda, ni siquiera al morir; cuanto más poderoso y sabio es uno tanto más sentirá un día los efectos. Esto es verdadero, incluso respecto del poder de los príncipes; pues ya aquí abajo tienen grandes ventajas incluso respecto del otro mundo si su corazón está dirigido a Dios y si emplean su poder para servirlo. Pero si permanecen en la indiferencia o, más aún, si dirigen sus fuerzas al mal, serán objeto de la cólera de Dios tanto como lo fueron de su bondad. Pero dejemos a los príncipes aunque no he podido ni he debido abstenerme de pensar en ellos: pues como usted tiene acceso al príncipe casi tan fácil como ahora yo lo tengo a usted, era mi deber estimularlo a realizar proyectos tan hermosos; y puedo decir que esta consideración ha sido una de las más poderosas para aplicarme a perseguirlo hasta el momento en que Dios me ha deparado un éxito que supera mis expectativas.

P. Le juro, mi querido amigo, que sus advertencias me han conmovido íntimamente de un modo que hasta ahora desconocía;

[58] Ver *De la felicidad* (Sección VII, 3); ver también Grua 587.

debo este cambio a la bondad de Dios, que ahora conozco mejor que nunca. Si me da vida y éxito ejecutaré los consejos de usted y desde mañana me verá trabajar en ello. Usted me recomienda, con razón, un compañero de estudios santos: ¿elegiré a otro que no sea usted? Trazaremos juntos ese gran proyecto que debe poner orden en mis asuntos y reposo en mi espíritu. Trabajaremos también en regular mi tiempo, en hacer esas otras memorias que siempre me harán considerar lo que podría hacer en favor de Dios y del bien público. Siento un placer increíble cuando imagino las cosas que usted acaba de explicarme, y cuando considero cómo me ha convencido de esa feliz paradoja
18 v de la felicidad y la grandeza humana, y le confieso que antes yo odiaba a la naturaleza, a la que consideraba autora de nuestra indigencia. Persuadido como estaba de que todas nuestras preocupaciones no son más que vanidades, eso me daba una indecible aversión a todas las reflexiones serias; y aún me asombra cómo hizo usted para superarla. Sea lo que fuere, le doy gracias a Dios que me ha retirado de un precipicio cuyo espantoso abismo [59] ahora veo; y cuando considero el estado feliz en que me encuentro, siento un transporte de amor al Autor de todos los bienes. Dios mío, ábrele los ojos a todos los hombres y hazles ver las mismas cosas que veo: les resultará imposible no amarte. Pero tú tienes tus razones para no dar la misma gracia a todos y yo adoro esas razones, pues estoy seguro de que no se puede cambiar nada en el orden que has establecido sin destruir su soberana belleza. Por esto apruebo todo lo que has hecho; pero como aún no has hablado del porvenir que me espera, haré lo que juzgues más conforme a tu voluntad. En todo momento publicaré tu gloria y me dedicaré a considerar y a hacer considerar a los demás las razones de la sabiduría eterna, que las obras de tus manos hacen reflexionar en los que son suficientemente felices para hallar placer en la contemplación de la naturaleza de las cosas. Por otra parte el crecimiento de la verdadera religión, la unidad de tu Iglesia, el alivio de las necesidades públicas, serán los objetos de mis resoluciones. Haré que se trabaje sin pausas en demostraciones indiscutibles de la verdadera religión, pues veo los medios para ello, y en ellas trataremos de mezclar lo riguroso con lo persua-

[59] La expresión "l'effroyable abîme" evoca el pascaliano "le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie". El que habla en los *Pensées* es también un libertino. "Divertissement" es otro término de Pascal que aparece en el diálogo.

sivo. Sólo tengo un deseo y es que me concedas la gracia, Dios mío, de transmitir a muchos otros los ímpetus que siento en mí, y especialmente a los que poseen el poder más grande para hacer el bien. En cuanto a usted, mi querido amigo, puesto que en usted estos santos pensamientos se han transformado en hábitos, preocúpese por inflamarme cada vez más y cada día más, todo el tiempo que mis ocupaciones me permitan permanecer junto a usted, con el fin de trabajar en el logro de nuestros proyectos y para dejar todo arreglado antes de mi partida. Quisiera sacarlo de aquí; pero si ello no es posible no dejaré de venir a verlo. Mientras tanto sus cartas lo reemplazarán a usted a quien siempre amaré como el instrumento de que Dios se ha valido para llamarme a la vida [60].

[60] Parecida invocación al final del diálogo entre Teófilo y Polidoro, edición Baruzi, p. 378.

3

C 183

Sobre los principios (posterior a 1683)

Aquellos dos primeros principios, el de la razón: *lo que es idéntico es verdadero y lo que implica contradicción es falso,* y el de la experiencia: *una diversidad es percibida por mí,* son tales que permiten que se demuestre a su respecto, primero, que es imposible demostrarlos; segundo, que todas las demás proposiciones dependen de ellos. Es decir que si estos dos principios no son verdaderos, no existe absolutamente ninguna verdad ni conocimiento. Así pues es preciso que se los admita sin inconveniente o bien será necesario renunciar a toda investigación de la verdad. Añádase que contra estos principios no se puede alegar ningún motivo de duda que a su vez no afecte a todas las demás proposiciones.

Recuerdo que un hombre talentoso (el obispo de Thina)[1] quería referir toda evidencia a la autoridad. Yo le objetaba que un hombre solitario también puede tener ciencia[2]. El en cambio argumentaba así: las proposiciones que se prueban, o sea, que se vuelven evidentes, se prueban a partir de proposiciones evidentes o no evidentes. Si se prueban a partir de proposicio-

[1] El franciscano Cristóbal Rojas y Spínola (1626-1695) "también conocido con el nombre de Padre Rochas", "es español y no italiano ... y habla buen alemán porque ha estado en Alemania más de veinte años". Estas referencias de Leibniz (A I, iii, 280 y 288) datan de 1683. Como Rojas llegó a Hannover a fines de la década del setenta y abandonó la ciudad en 1683, el escrito, cuya data precisa se ignora, versa sobre un episodio ocurrido entre esos años. Rojas era obispo de Thina (hoy Knin, Yugoslavia), después lo fue de Neustadt, en Austria, y promovía la reunión de las iglesias cristianas bajo los auspicios del emperador Leopoldo y con la anuencia del Papa Inocencio XI. Leibniz colaboró en ese proyecto con enorme energía y sin ilusionarse en un éxito inmediato.

[2] Es el tema de la novela filosófica *El filósofo autodidacta*, de Abentofail, que Leibniz leyó en 1672, en la traducción de Eduard Pocock (A II, i, 208) y por la que a menudo manifestó gran aprecio, ver GP II, 563 y GP III, 184.

nes no evidentes no podrán volverse evidentes a partir de ellas. Pero si se prueban a partir de proposiciones ya evidentes, de nuevo se planteará el problema acerca de estas últimas y así hasta el infinito, y entonces no habrá ninguna evidencia, o algunas serán por sí evidentes. Pero ¿cómo sabremos que éstas, que ciertamente todos aceptan, son por sí evidentes sino por el consenso de los hombres?[3]

Respondo que son evidentes por sí aquellas proposiciones cuya supresión implica supresión de la verdad. Yo le señalaba
además que podía demostrar algunas proposiciones, sin asumir 184
más que las concedidas. Por ejemplo, si alguien sostiene una opinión que quiero mostrar como absurda, asumiré en ese caso proposiciones que él ha concedido y de allí concluiré legítimamente la proposición contradictoria de alguna que él mismo ha afirmado. De ahí se sigue que una de las proposiciones que ha asumido es falsa, esto es, que no pueden ser simultáneamente verdaderas. De donde también resulta claro que no se puede demostrar el absurdo sino de aquella proposición que envuelve más afirmaciones o concesiones, es decir, concluyo el absurdo argumentando a partir de las proposiciones concedidas. Por eso toda demostración es en verdad una deducción al absurdo. Y la demostración no requiere ninguna asunción o sea principios directos sino sólo reflejos. Y así desaparece la dificultad que tortura a todos acerca del modo como tenemos certeza de aquellos principios de los cuales se extraen las demostraciones. Pues hay que decir que las demostraciones no proceden de ninguna afirmación sino de las proposiciones concedidas, o sea, de las hipótesis, y lo único que hay que hacer es mostrar que algunas hipótesis se contradicen entre sí. Por consiguiente, sólo asumo los principios reflejos o sea indirectos o formales, primero porque la forma silogística es buena; en segundo lugar, porque la contradicción es absurda. Pero no aplico otros principios materiales o de la materia de la demostración sino aquellas mismas hipótesis del adversario cuya false-

[3] Aducir la imposibilidad de probar las primeras verdades es un *leitmotiv* del escepticismo; uno de los rasgos más notorios del estilo de Sexto Empírico es proceder según afirmaciones y negaciones disyuntas. Rojas también lo emplea y su denuncia del regreso al infinito evoca un pasaje de las *Hypotiposis pirrónicas* (ver I, 166). Pero mientras el pirrónico subraya el desacuerdo de los filósofos respecto de esas primeras verdades, Rojas supone un consentimiento general respecto de ellas. Su postulación, que Leibniz no acepta, es que sabemos que son evidentes merced a ese consentimiento.

dad muestro. De ahí que en cierto modo toda demostración es *ad hominem*[4].

Por lo demás concedo que todos los hombres se guían en muchos casos particulares por la autoridad (véase el librito de san Agustín sobre la autoridad de creer)[5] y que frecuentemente la opinión común es el recurso (*analysin*) decisivo de nuestros juicios prácticos. Sin embargo tengo la certeza de que quien quiera meditar cuidadosamente encontrará principios más elevados para regir su juicio.

[4] Leibniz refina y desarrolla la indicación de Aristóteles (*Metafísica*, 1006a y sgts.). Pero su antecedente inmediato se encuentra, me parece, en Suárez: "En todo género de demostración la fuerza de la ilación se funda virtualmente en la deducción de lo imposible, aunque los principios demuestren *a priori* la conclusión y sean evidentes (*per se nota*); porque resulta imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo, o que dos contradictorias sean simultáneamente verdaderas. Por eso dijo Averroes (*Met.* II, 1) que sin el principio afirmado por Aristóteles nadie podría filosofar, disputar o razonar", *Disputaciones metafísicas* III, 3, 6. Ya hemos visto que Leibniz cree necesario especificar los requisitos del conocimiento *per se notum* a que suele recurrir la escolástica (ver *Demostración*, Sección II, 1).

[5] Obviamente un lapsus por *Sobre la utilidad de creer*, obra que Leibniz cita siempre con gusto, ver *Sobre la síntesis y el análisis*; GP III, 193 y NE IV, xx, 17; A VI, vi, 517.

Sección V

PRIMERA FORMULACION DEL SISTEMA

INTRODUCCIÓN

1. Sobre el modo de distinguir. *Los escritos filosóficos de Leibniz se ocupan frecuentemente del criterio de verdad y de señalar cuáles son los principios, esto es, aquellas primeras verdades inmediatas. En el ámbito de la razón porque hay inmediatez entre el sujeto y el predicado, en el ámbito empírico porque hay inmediatez entre la conciencia y sus pensamientos. Pero ningún escrito se ha dedicado a explorar los criterios en las verdades empíricas derivadas, esto es, las que dependen de principios pero para una mente finita son irreductibles a éstos. Dado que todos los contenidos intramentales, los que poseen un correlato real y los meramente imaginarios, son a justo título fenómenos, es forzoso estipular criterios que permitan distinguir unos de otros. Este opúsculo constituye la mejor exposición que haya logrado ofrecer Leibniz de este espinoso problema.*

2. *Desde su retorno de París Leibniz ha formulado sus ideas filosóficas sólo en papeles privados, a lo sumo en cartas. En noviembre de 1684 publica en las* Acta Eruditorum *este importante escrito. Aprovechando la oportunidad que ofrece la polémica de Malebranche y Arnauld, Leibniz hace su aparición oficial en el mundo de los sabios. Sin descender a los detalles de la discusión, Leibniz ofrece una nueva tipología de las ideas fijando nuevos criterios de distinción entre ellas y proponiendo un criterio de verdad que sustituya al cartesiano. Asimismo hace públicas sus reservas ante la prueba cartesiana de la existencia de Dios y sus críticas a las tesis de Hobbes sobre la arbitrariedad de las definiciones y contra la viabilidad del pensamiento simbólico. Finalmente, junto al elogio de la* Lógica *de Arnauld es perceptible una censura velada a la metafísica de Malebranche. Desde un punto de vista filosófico están ya prontas las tesis gnoseológicas que unidas a las nuevas tesis metafísicas tendrán su formulación más acabada durante esa década en el* Discurso *de 1686.*

3. Discurso de Metafísica. *El título, que no es de Leibniz, fue tomado de una correspondencia de Leibniz mencionada en la nota 1 al texto. Se ha hecho notar que para designar este texto Leibniz también empleó la*

expresión "meditaciones de metafísica" que algunos críticos consideran más apropiada que la impuesta. En efecto, Leibniz pensaba suscitar objeciones y escribir respuestas, lo que hubiera dado una curiosa analogía con las Meditaciones *de Descartes, en especial si se tiene en cuenta que uno de los principales objetores de éstas fue Arnauld, el presumible destinatario del* Discurso. *Con respecto a la data se ha admitido habitualmente que el* Discurso *es de 1685. Robinet ha propuesto ajustar las fechas. Después de un detallado estudio de la correspondencia coetánea concluye que Leibniz habría escrito el* Discurso *entre el 30 de enero y el 11 de febrero de 1686. Desde noviembre Leibniz está en el Harz y a fines de enero, como consecuencia de grandes nevadas, desciende a Osterode; Leibniz se hallaba en el Harz supervisando la instalación de maquinaria en la mina, en conflicto con los administradores y los obreros. Detenido en Osterode, sin secretario, sin nada que hacer excepto esperar órdenes de Hannover, Leibniz produce en algo así como una semana este manuscrito sin título. Aunque es presumible que lo escribió sin manejar libros, la estructura del* Discurso *revela que Leibniz tuvo muy presente el* Traité de la Nature et de la Grâce *que Malebranche había publicado en 1680. Nuestro comentario mostrará que Leibniz critica, a veces con severidad, las opiniones de Malebranche. He sugerido que el lector predilecto y presentido del* Discurso *es Arnauld. Cuando éste muere en 1694 Leibniz confiesa que "le quería enviar, para su examen, la continuación de mis pensamientos filosófico-teológicos, como hice hace algunos años cuando cambiamos varias cartas sobre eso, en las que se aclaran asuntos importantes" (1694) (GP II, 551). En efecto, el* Discurso *ha de suscitar un memorable carteo con Arnauld al que quisiéramos hacer justicia en otro volumen dedicado a la correspondencia filosófica de Leibniz. Justamente la oposición de Arnauld a algunas tesis del* Discurso *fue acaso la causa de que Leibniz desistiera de publicar la obra (ver GP II, 16-7).*

¿Cuál fue la finalidad del Discurso*? Leibniz quiso proponer una base mínima de conciliación entre las iglesias cristianas. Dicho con sus propias palabras, saber "si profesando estas opiniones filosóficas uno puede ser tolerado en la Iglesia Católica" (A I, iv, 404). De ahí que emplee deliberadamente una jerga escolástica y recorra cuidadosamente el temario tradicional de las disputas: la gracia, el concurso divino, la índole de los milagros, la causa del pecado y la naturaleza del mal. Arnauld nunca conoció el texto; sólo con la lectura del sumario comenzó a hacer preguntas que conducirían, pese al optimismo de Leibniz, a posiciones inconciliables. Y la piedra del escándalo fue sin duda el artículo 13.*

Con respecto a la estructura del Discurso, *digamos que la reflexión de Leibniz parte de Dios, desciende a las criaturas (examina la naturaleza del mundo físico, las substancias individuales) y vuelve a la ciudad*

celeste. Algo de summa *medieval, más aún, de tratado neoplatónico, se ha querido ver en su vasto y audaz diseño, cuya evocación del* Traité de *Malebranche es, como ya indiqué, muy notoria. No es artificioso señalar en la obra cinco partes: (1) la acción creadora de que depende el mundo (§§ 1-7); (2) la consideración de los seres creados como substancias individuales (§§ 8-16); (3) el modo como debe concebirse el mundo físico (§§ 17-22); (4) un nuevo examen de las substancias individuales, especialmente de los espíritus (§§ 23-31); (5) la unión de los espíritus con Dios (§§ 32-37).*

La obra fue publicada por C. L. Grotefend en 1846. Grotefend y Gerhardt sólo tuvieron a la vista una copia. Henry Lestienne encontró el manuscrito original y produjo una rigurosa edición crítica (París, 1907; reimpresa en Vrin, 1929). Se ha seguido esta última, aunque sin aparato erudito, y se ha dado al margen la paginación de la edición de Gerhardt que es la más difundida y según la cual se sigue editando el texto, aunque cada vez es más frecuente la cita según parágrafos.

Sería erróneo y fuente de incontables confusiones considerar que el Discurso *es una exposición madura del pensamiento de Leibniz. Hace ya muchos años Baruzi hizo notar claras diferencias entre esta obra y la* Teodicea. *En efecto, el impulso teológico y cristológico del* Discurso, *su postulación de un Dios que es puro espíritu, origen de los seres existentes, ha de ir desapareciendo hasta la perceptible reserva de la* Teodicea. *Por ejemplo en el* Discurso *se lee que "un solo espíritu vale por todo un mundo" (§ 36); la* Teodicea, *en cambio, está pensada desde una perspectiva cósmica en la que la especificidad del ser espiritual del hombre desaparece; así dirá que la felicidad de todas las criaturas razonables es uno de los fines que Dios se propone "pero no constituye todo su propósito ni siquiera su propósito último" (§ 119; GP VI, 169-70).*

Creo que esas diferencias se pueden precisar aun más. El Discurso *no es la* Monadología *sin la mónada. En efecto, desde 1686 hasta mediados de la década siguiente se ha de operar una gran transformación en la filosofía de Leibniz. Por ello me ha parecido pertinente llamar a esta sección "Primera formulación del sistema". Adviértase que el* Discurso *las únicas substancias son las humanas; que ser es el ser pensante, no el viviente; que la armonía no es universal sino relativa a nosotros; la división actual de la materia conduce a una* impasse, *tema en que Arnauld lo ha de urgir para que ofrezca mayores precisiones, lo mismo que con respecto al alma de los animales; el principio de individuación rige sólo para las substancias humanas. En suma, Leibniz tiene que organizar la unidad,* unitas realis, *dotada de vida y de percepción. Esa gigantesca tarea es la que ha de ocuparlo en la década siguiente.*

Las tres próximas secciones tienen, creo, gran interés, por la varie-

dad de aspectos del pensamiento leibniciano que exhiben. El interesado en la evolución de su sistema puede rastrear allí el modo como se van formando los nuevos conceptos. Quien se interese por el fruto acabado debe leer sin más las dos últimas secciones. Allí verá el largo camino que ha recorrido Leibniz desde la época del Discurso *hasta el* Nuevo Sistema *y luego en los fértiles veinte años que han de culminar en las grandes creaciones de su vejez.*

4. Verdades necesarias y contingentes. *En* La profesión de fe *Leibniz ha distinguido entre lo necesario por sí mismo y lo hipotéticamente necesario. Este último tipo de necesidad se va a caracterizar en este ensayo por la conformidad con las leyes naturales que respecto de la sabiduría divina son sólo "leyes subalternas". La libertad, en el orden de las acciones humanas, es el análogo del milagro en el orden de la providencia. El milagro es una derogación de las leyes naturales, pero ocurre en virtud del orden general; extrae su razón de la noción del universo más perfecto. No es producido arbitrariamente sino según leyes primitivas que expresan totalmente la esencia de este universo y que superan el alcance de nuestro conocimiento. En este trabajo se encuentran, pues, las primicias del parágrafo 7 del* Discurso, *si se sostiene como fecha de composición la de 1678, que es la que posee el Leibniz-Archiv; o bien hallaríamos un despliegue de ese parágrafo si, como yo creo, la data de composición debe llevarse a una fecha posterior a 1686. Estos son mis argumentos para apoyar esta hipótesis. En abril de 1679 la inclusión del predicado en el sujeto en las proposiciones verdaderas se extiende a las proposiciones contingentes para el cálculo lógico (C 42, 55, 85,* passim) *Pero que en las verdades contingentes el análisis del concepto del sujeto va al infinito, es un descubrimiento, que el propio Leibniz consigna, de las* Generales Inquisitiones *de 1686 (ver C 356, 371 y 387-9; ver además Grua 303, nota).*

Veamos cómo Leibniz lo señala expresamente en el escrito mismo. He aquí varios pasajes. "En la verdad contingente, si bien el predicado está en efecto incluido en el sujeto, sin embargo, aunque se continúe indefinidamente el análisis de ambos términos, nunca se llega a la demostración o identidad, y solamente Dios, que de una vez abarca lo infinito, puede ver claramente de qué manera está incluido el uno en el otro y comprender a priori *la razón perfecta de la contingencia, suplida en las criaturas por la experiencia* a posteriori. *Y así las verdades contingentes se relacionan con las necesarias, en cierto modo como las razones sordas, esto es, las de los números inconmensurables, con las razones expresables de los números conmensurables", etc., hasta esta declaración: "Y de este modo creo haber explicado un arcano que largo tiempo*

me tuvo perplejo, pues no entendía cómo el predicado puede estar incluido en el sujeto sin que la proposición fuese necesaria. Pero el conocimiento de la geometría y el análisis infinitesimal me ha procurado esta luz, permitiéndome comprender que también las nociones son analizables al infinito" (C 17-8).

*La inspiración general del escrito está en Malebranche, muchos de cuyos temas Leibniz explora desde los supuestos de la propia filosofía. Malebranche había sostenido que Dios jamás actúa contra el orden, incluso cuando actúa según voluntades particulares, y la mayoría de los milagros son "efectos que dependen de las leyes generales que no podemos conocer en el orden natural" (*Entretiens sur la Métaphysique *IX, 10 y XII, 13, nota*; Traité de la Nature et de la Grâce *I, 13-4*; Méditations Chrétiennes *VI, 19-20).*

Recordemos algunas de las tesis principales de este escrito. Sólo captamos "máximas subalternas" derivadas de esas leyes primitivas y que llamamos "leyes de la naturaleza". Así como el milagro está comprendido en la noción primitiva del universo, las acciones libres del hombre están comprendidas en la noción individual del agente. Tanto los milagros como los actos libres escapan a la determinación según leyes naturales. Dios es el único que conoce a priori *todos los eventos del universo, incluidos los milagros, y es también el único capaz de prever las acciones libres comprendidas en la noción individual de un sujeto.*

5. Verdades primeras. *Este escrito se hizo famoso porque Couturat, al editarlo por primera vez, lo sindicó como la prueba* par excellence *de su tesis, a saber, que la inspiración central del sistema de Leibniz es de índole lógica. El propio Baruzi, tan empeñado en subrayar la preocupación religiosa de Leibniz, admite que este texto es una expresión fiel de su pensamiento metafísico y al mismo tiempo carece de las consecuencias teológicas que en otros escritos como el* Discurso de metafísica *se pueden señalar. Gueroult ha querido mostrar que no es sostenible la interpretación de Couturat según la cual la doctrina leibniciana de la substancia es puramente lógica y no debe nada a su dinámica. Gueroult arguye que a comienzos de la década del 70 Leibniz advierte que la infinita divisibilidad de la extensión la despoja de su carácter substancial; cuando dé una formulación auténtica y madura de su dinámica deberá situar la substancia no sólo fuera de la extensión sino de toda espacialidad, incluso la del punto matemático, en suma en un punto metafísico. Después de haber buscado la determinación positiva de la substancia en el movimiento, verá en 1686 que el movimiento no le proporciona a la realidad un fundamento mejor que la magnitud y la figura. Define pues a la substancia por la fuerza y la fuerza es un absoluto. Así se explicaría sin*

hiatos el tránsito de la substancia concebida como sujeto a la substancia concebida como alma y finalmente como fuerza. Incluso Heidegger en Vom Wesen des Grundes *ha recurrido a este opúsculo para justificar su propia interpretación. El texto parece capaz de cargar con estas y muchas otras interpretaciones. Lo que en esta antología cabe es procurar situarlo. Pareciera que ha sido escrito en plena evolución, posterior al* Discurso. *Muchas de sus tesis se encuentran ya en las obras de la madurez. Aún no se habla de mónadas pero ya se ha extendido la noción de substancia a todas las substancias creadas. Creo que este carácter de escrito de transición es el que facilita muchas lecturas y parece justificarlas a todas.*

Si se compara este escrito, por un lado con la Demostración *y por otro con la* Monadología, *se puede advertir que ya está mucho más próximo a la madurez del sistema que a las intuiciones iniciales. Se han incorporado las posiciones alcanzadas en el* Discurso *pero no están expuestas en la jerga escolástica a que tuvo que acomodar aquella exposición irénica; aquí es Leibniz el que habla con el tono y la contundencia de su estilo definitivo. Una correcta comprensión de este anuncio del sistema final obliga a revisar algunos temas fundamentales de la metafísica de Leibniz. Tomaré como tema el principio que se conoce como el de la "identidad de los indiscernibles" y trataré de resumir algunos renovadores análisis de K. C. Clatterbaugh. Según ese principio no hay substancias individuales —sean mónadas o substancias compuestas— completamente similares (cuarta respuesta a Clarke, GP VII, 398). B. Mates ha formulado la opinión común acerca de este principio con notable claridad: "de acuerdo con Leibniz no hay además de substancias individuales y sus atributos una tercera categoría de entidades metafísicamente fundamentales llamadas 'relaciones'". Leibniz, corrige Clatterbaugh, habla de atributos o propiedades* individuales. *Leibniz no vacila en atribuir relaciones a los sujetos en la medida en que son únicas de cada sujeto, pero no admite que tengan* una *propiedad relacional y que ésta pertenezca a los sujetos relacionados (GP VII, 401). Ahora bien, puede ser que los hombres no adviertan o no puedan determinar qué es lo que permite discernir dos substancias.* Verdades primeras *dirá que aunque dos substancias puedan ser indiscernibles para espíritus finitos, de hecho siempre son discernibles.*

6. *Este opúsculo expone con insuperable rigor las tesis capitales del* Discurso. *Es importante no sólo por el orden deductivo que sigue sino porque también se ofrece en él una concisa exposición del principio de sustitución de los equivalentes que es el fundamento de la lógica según Leibniz. El orden deductivo puede operar una vez que se ha despejado el problema de la admisión de los principios: Leibniz invoca como prime-*

ros principios el de contradicción y el de tercero excluido y arguye de modo similar a Sobre los principios *(Sección IV, 3). La metáfora inicial del escrito evoca un pasaje de Descartes* (Discurso del método, *III; AT VI, 29) lo mismo que la mención de Arquímedes (*Meditaciones metafísicas *II; AT VII, 19). Obviamente no son citas de autoridad: el escrito sugiere que aquellos* desiderata *que formuló Descartes se pueden alcanzar fuera de la filosofía cartesiana, mediante la aplicación consecuente de los principios de la filosofía de Leibniz.*

REFERENCIAS

— J. Baruzi, "Du 'Discours de Métaphysique' à la *Théodicée*", *Revue Philosophique* 10/12 (1946): 391-409.
— A. Becco, "Aux sources de la monade. Paléographie et lexicographie leibniziennes", *Etudes Philosophiques* 3 (1975): 279-94.
— P. Burgelin, *Commentaire du Discours de Métaphysique de Leibniz* (Paris, 1959).
— H. N. Castañeda, "Leibniz's Meditation on April 15, 1676 about Existence, Dreams, and Space", en *Leibniz à Paris* SLS XVIII (Wiesbaden, 1978).
— K. C. Clatterbaugh, *Leibniz's Doctrine of Individual Accidents* (Wiesbaden, 1973).
— L. Couturat, "Sur la métaphysique de Leibniz (avec un opuscule inédit)", Revue de *Métaphysique et de Morale* X (1902), 1-25.
— M. Gueroult, *Leibniz. Dynamique et Métaphysique* (Paris, 1967).
— M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929); traducción de E. García Belsunce en el volumen *Ser, Verdad, Fundamento* (Caracas).
— G. Le Roy, *G. W. Leibniz. Discours de Métaphysique et Lettres à Arnauld* (Paris, 1957).
— B. Mates, "Leibniz on Possible Worlds", en *Logic, Methodology, and Philosophy of Science* III, ed. B. van Rootselaar y J. F. Staal (Amsterdam, 1968).
— A. Robinet, *Malebranche et Leibniz* (Paris, 1955).
— *Idem*, "Le 'Discours de Métaphysique' dans la vie de Leibniz", *Revue Internationale de Philosophie*, XX, 76/77 (1966): 165-73.

1

SOBRE EL MODO DE DISTINGUIR LOS FENÓMENOS REALES DE LOS IMAGINARIOS (CA. 1684)

GP 319

El Ser es aquello cuyo concepto envuelve algo positivo, o mejor, es aquello que puede ser concebido por nosotros siempre que lo que concebimos sea posible y no envuelva contradicción. Y esto lo reconoceremos, ya si el concepto ha sido perfectamente explicado y no encierra nada confuso, ya, en suma, si la cosa existe en acto, pues lo que existe es siempre Ser o posible [1].

Pero así como el Ser se explica mediante un concepto distinto, lo que existe se explica mediante una percepción distinta. Y para entender más acabadamente esto es preciso ver de qué modo se prueba la existencia. Juzgo, por lo pronto, que existe sin prueba, por simple percepción, o sea, por experiencia, aquello de que soy consciente en mí, a saber: primero, yo que pienso una variedad de cosas, después los diversos *fenómenos* mismos o sea las apariciones que existen en mi mente [2]. En efecto, estos dos aspectos pueden ser objeto de comprobación porque la mente los percibe inmediatamente sin intermediario alguno y es tan cierto que en mi mente existe la representación de la montaña de oro o del centauro cuando los sueño, como es cierto que yo, que sueño, existo. En realidad, ambos aspectos están contenidos en la siguiente fórmula: es cierto que el centauro se me aparece [3].

[1] Leibniz resume las tesis centrales de su escrito contemporáneo *Meditaciones*. Estas se ocuparon preferentemente de la demostración del ser necesario; ahora se completará el cuadro y se mostrará cómo se prueba la existencia de las cosas sensibles. Para una metafísica esencialista como la de Leibniz la existencia es una noción difícilmente aprehensible.

[2] Leibniz enuncia los dos principios de las verdades de hecho que constituyen lo que podría llamarse el *cogito* leibniciano; ver *Advertencias*, al art. 7 (Sección VIII, 1).

[3] La expresión suena un poco forzada en español. "Parecer" y "aparecer" destacan respectivamente los matices subjetivo (acaso ilusorio) y objetivo; o, si se quiere,

Veamos ahora mediante qué indicios conocemos cuáles fenómenos son reales. Sobre este punto juzgamos, pues, ateniéndonos ya al fenómeno mismo, ya a los fenómenos antecedentes y consecuentes. Ateniéndonos al fenómeno mismo, lo juzgamos real si es vívido, múltiple, congruente. Será vívido si ciertas cualidades como la luz, el color, la temperatura aparecen suficientemente intensas. Será múltiple si sus cualidades son variadas y aptas para realizar muchos experimentos y nuevas observaciones: por ejemplo, si en el fenómeno experimentamos no sólo colores sino también sonidos, olores, sabores,
320 cualidades táctiles y experimentamos todo esto no sólo en su conjunto sino en diferentes partes suyas, que a su vez podemos estudiar según sus diferentes causas. Esta larga cadena de observaciones no suele, en verdad, presentarse en forma muy deliberada y precisa en los sueños, ni en las imágenes que proporcionan la memoria o la fantasía, en las que la imagen resulta, por lo general, tenue y se desvanece si se la examina. El fenómeno será congruente cuando esté compuesto de numerosos fenómenos, de los que se puede dar razón por la relación que guardan unos con otros, o por alguna hipótesis común bastante simple. Además será congruente si conserva la relación habitual con otros fenómenos que se nos han presentado a menudo, de modo que las partes del fenómeno tienen el puesto, orden y efectos que tuvieron otros fenómenos semejantes. En caso contrario los fenómenos serán sospechosos. En efecto, si viéramos seres humanos que se mueven en el aire, cabalgando en los hipogrifos de Ariosto, creo que dudaríamos si es un sueño o estamos despiertos. Pero el indicio que estamos examinando puede vincularse con las consideraciones de otro capítulo, el que se refiere al caso de los fenómenos precedentes. El fenómeno actual debe ser congruente con éstos, sea que el fenómeno actual conserve la misma relación con los fenómenos precedentes, sea que éstos den razón de él, sea que todos los fenómenos sean congruentes con una misma hipótesis, como si se tratara de una razón común. Pero el indicio más válido, sin duda, es su conformidad con toda la sucesión de hechos de la vida, en especial cuando muchas otras personas afirman que lo mismo es también congruente con sus propios fenómenos, pues como enseguida diré, no sólo es probable sino tam-

ilusorio y autopresentante (Meinong) o, como hoy se dice, incorregible. Este doble matiz existe también en el uso de "fenómeno" y "fenoménico".

bién cierto que existen otras substancias semejantes a nosotros. Pero el mejor indicio de realidad de los fenómenos, que incluso basta por sí mismo, lo constituye el éxito en la predicción de fenómenos futuros a partir de fenómenos pretéritos y presentes, o sea aquella predicción que se funda, ya en una razón o hipótesis que hasta el momento ha tenido éxito, ya en la relación habitual observada hasta aquí. Incluso, aunque se afirme que toda esta vida es un sueño y el mundo visible sólo apariencia, yo diría que tal cosa, sueño o apariencia, es suficientemente real si, empleando bien la razón, no llegara jamás a engañarnos. Pero así como conocemos por esto qué fenómenos deben parecer reales, de igual modo, a su vez, sólo consideramos como aparente a cualquier fenómeno que esté en desacuerdo con los que juzgamos reales e igualmente aquellos cuya falacia podemos explicar por sus causas.

Es preciso declarar que los indicios en favor de los fenómenos reales, que hemos aportado hasta aquí considerándolos como si estuvieran comprendidos en uno solo, no son realmente demostrativos. En efecto, aunque posean máxima probabilidad o susciten certidumbre moral, como se suele decir, no producen empero una certidumbre metafísica, en el sentido de que afirmar lo contrario implique contradicción[4]. Así pues no se
puede demostrar en absoluto, con ningún argumento, que existen cuerpos. 321
Nada impide que puedan ofrecerse a nuestra mente algunos sueños bien organizados y nada impide que los juzguemos verdaderos ni que al concordar entre sí por su valor de utilidad no puedan pasar por algo verdadero. Y no tiene demasiada importancia el argumento que se suele aducir según el cual en este caso Dios sería engañador[5]. En realidad cualquiera advierte en qué medida esto dista de ser una demostración de certidumbre metafísica, pues cuando afirmamos algo sin prueba exacta no nos engañamos debido a Dios sino en virtud de nuestro propio juicio. Y aunque existe una gran probabilidad, sin embargo, no por eso Dios que nos la presenta es engañador. Pero ¿y si nuestra naturaleza careciera de capacidad para los fenómenos reales? En tal caso no debiera, con seguridad, inculparse tanto a Dios como más bien dársele gra-

[4] Dicho de otra forma, las verdades contingentes sólo poseen certeza probable o moral, y hay demostraciones de la existencia de Dios, fundadas en verdades contingentes, que sólo alcanzan certeza moral (*Diálogo entre un político y un sacerdote*, nota 41). Las verdades necesarias poseen certeza absoluta o metafísica.

[5] *Meditaciones metafísicas*; *Principios de la filosofía*, I, 13.

cias pues al hacer que aquellos fenómenos, que no pueden ser reales, sean al menos concordantes, nos concedió que tuvieran el mismo valor que los fenómenos reales en la experiencia general de la vida. Pero ¿y si toda esta corta vida sólo fuera un largo sueño y nosotros nos despertáramos al morir, como parece que de algún modo pensaron los platónicos? En efecto, como estamos destinados a la eternidad y esta vida entera, aunque se extienda muchos miles de años, es como un punto en relación con la eternidad, qué insignificante resulta frente a una verdad tan inmensa la inclusión de un sueño tan breve que confrontado con aquella verdad muestra una desproporción mucho mayor que la que existe entre el sueño y la vida. Y sin embargo nadie que esté en su sano juicio calificará a Dios de engañador si llegara por casualidad a tener un sueño breve y congruente [6].

Hasta aquí me he referido a lo que aparece. Ahora se debe examinar lo que no aparece que, sin embargo, puede inferirse de lo que aparece. Es cierto que todo fenómeno tiene indudablemente alguna causa. Y si alguien dice que la causa de los fenómenos reside en la naturaleza de nuestra mente, en la que están los fenómenos, por supuesto, no afirmará nada falso, si

[6] Idea cara a Leibniz quien la desarrolla en el artículo 1 de la segunda parte de las *Advertencias* y cuyo texto completo es éste: "El argumento mediante el cual Descartes pretende demostrar que las cosas materiales existen es débil. Así pues hubiera sido preferible no intentarlo. La fuerza del argumento reside en esto: la razón de por qué sentimos las cosas materiales se halla fuera de nosotros: así pues lo que sentimos procede o de Dios, o de otro ser o de las cosas mismas. No procede de Dios si ninguna cosa existe pues de ese modo Dios sería engañador. No procede de otro ser; Descartes se olvidó de probar esto. Por lo tanto procede de las cosas mismas, por ende existen. Se puede responder que la sensación puede proceder de un ser diferente de Dios, que así como El permite otros males por ciertas razones de peso también puede permitir ese engaño nuestro sin ser tildado de engañador, especialmente porque tal engaño no está unido a perjuicio alguno ya que más bien nos habría resultado desventajoso que no nos engañara. Además el sofisma está en lo siguiente (cosa que la argumentación disimula): puede suceder que las sensaciones ciertamente procedan de Dios o de otro ser, pero el juicio (respecto de la causa de la sensación, es decir, si la sensación procede de un objeto real que está fuera de nosotros) y en consecuencia el engaño, podría nacer en nosotros. Como también sucede, por ejemplo, cuando se consideran como objetos reales los colores y otros fenómenos de ese tipo. Además las almas, debido a pecados cometidos anteriormente, podrían haber merecido la condena de vivir en completo engaño esta vida en la que percibirían las sombras por cosas. Los platónicos no parecen haber rechazado tal posición. Esta vida les ha parecido semejante a un sueño en la caverna de Morfeo, después que el espíritu se enajenara tras beber en las aguas del Leteo, antes de bajar a este mundo, como cantaban los poetas" (GP IV, 366).

bien no dirá toda la verdad. Pues en primer lugar es necesario que exista una razón de por qué nosotros mismos existimos más bien que no existimos y, aunque se suponga que hemos existido desde toda la eternidad, sin embargo es preciso descubrir la razón de esa existencia eterna, la que debe hallarse en la esencia de nuestra mente o fuera de ella. Y nada impide en efecto que existan otras innumerables mentes semejantes a la nuestra, aunque no existen todas las mentes posibles, cosa que demuestro porque todas las existencias están relacionadas entre sí. Pero es posible entender que se trata de mentes de naturaleza diferente de la nuestra y que tienen relación con ésta. Sin embargo, se demuestra que todas las existencias tienen relación entre sí porque de otra manera es imposible decir si algo sucede ahora en ella o no y por ende no se daría la verdad o falsedad de tal o cual proposición. Ahora bien, esto es absurdo porque hay muchas denominaciones extrínsecas[7], y nadie 322
enviuda en la India cuando su mujer muere en Europa sin que le sobrevenga un cambio real. Pues todo predicado está contenido realmente en la naturaleza del sujeto. Si ya existen algunas mentes posibles, cabe la pregunta: ¿por qué no existen todas las mentes posibles? Además, ya que es necesario que todo lo que existe esté relacionado, es necesario que exista la causa de esa relación, más aún, es necesario que todas las mentes expresen la misma naturaleza pero de diverso modo. Sin embargo, la causa por la cual sucede que todas las mentes estén relacionadas o expresen lo mismo y existan de tal manera, es aquella que expresa perfectamente el universo, es decir, Dios. Esta causa no tiene, a su vez, causa y es única. De donde es inmediatamente evidente que existen otras mentes aparte de la nuestra y como es factible pensar que los hombres que alternan con nosotros pueden tener tanto motivo de duda acerca de nosotros como nosotros de ellos y no milita en nuestro favor ninguna razón mayor, también ellos existirán y tendrán mentes[8]. Tal es la razón por la que se considera que se ven confirmadas la historia sagrada y la profana y todo lo que se refiere al estado de las mentes o substancias racionales.

[7] Sobre este concepto ver *Discurso de metafísica.*

[8] La demostración leibniciana de la existencia de otras mentes no parece concluyente. Si el otro puede tener tantas dudas acerca de mi existencia como yo acerca de la de él, y yo no poseo "ninguna razón mayor", entonces un escéptico diría que lo único justificado sería suspender el juicio acerca de la existencia del otro. La argumentación de Leibniz depende estrechamente de sus tesis metafísicas sobre Dios y su relación con las criaturas.

Respecto de los cuerpos puedo demostrar no sólo que la luz, la temperatura, el color y las cualidades de ese tipo son aparentes sino también el movimiento, la figura y la extensión[9]. Asimismo puedo demostrar que si algún cuerpo es real sólo consiste en fuerza activa y pasiva de modo que la substancia del cuerpo consista en eso (como materia y forma), pero estos cuerpos no tienen forma substancial, sólo son fenómenos o, a lo sumo, agregados de fenómenos verdaderos.

Las substancias tienen materia metafísica o potencia, la cual es pasiva en cuanto las substancias expresan algo confusamente, activa en cuanto expresan algo en forma distinta[10].

[9] Es decir, no sólo las cualidades secundarias o "subjetivas" sino también las primarias u "objetivas". Leibniz se aproxima a la tesis de Berkeley. Sin embargo hoy sabemos que el primero en considerar que todas las cualidades son secundarias fue Foucher; ver Watson, *The Downfall of Cartesianism* (The Hague, Nijhoff, 1965).

[10] El *Discurso* retomará y ampliará estos temas de la metafísica de la fuerza.

2

MEDITACIONES SOBRE EL CONOCIMIENTO, LA VERDAD Y LAS IDEAS (NOVIEMBRE DE 1684)

GP IV, 422

Destacadas personalidades sostienen actualmente vivas controversias acerca de las ideas verdaderas y falsas [1]. Como este tema es muy importante para llegar al conocimiento de la verdad y ni siquiera el propio Descartes lo ha tratado en forma satisfactoria en parte alguna, quiero presentar brevemente algunas precisiones que me parecen necesarias acerca de las diferencias que es posible señalar en las ideas y en los conocimientos y acerca de los criterios en que se basan. En efecto, el conocimiento es oscuro o *claro* y el claro es además confuso o *distinto* y el distinto es inadecuado o *adecuado*, y también simbólico o *intuitivo*; y si es simultáneamente adecuado e intuitivo es sumamente perfecto.

Es *oscura* aquella noción que no basta para reconocer la cosa representada: por ejemplo, cierto recuerdo que tengo de alguna flor o animal que he visto antes pero que no llega a ser suficiente para poder reconocerlos cuando se me presentan ni para diferenciarlos de algo parecido, o cuando considero algún término poco explicado en las escuelas, la entelequia de Aristóteles, o la causa en cuanto es común a la materia, a la forma, a la eficiencia y al fin, y otros términos semejantes de los que no poseemos ninguna definición cierta. Por eso la proposición en la que tal noción aparece resulta también oscura. Es *claro*, por tanto, el conocimiento cuando poseo aquello con lo que puedo reconocer la cosa representada; y este conocimiento además puede ser confuso o distinto. *Confuso* cuando no puedo

[1] Nos consta, por testimonio del propio Leibniz, que éste no ha leído las obras de Arnauld (*Sobre las ideas verdaderas y falsas*, Colonia, 1683) y la *Respuesta* de Malebranche (Rotterdam, 1684) con las que se inicia la "querella de las ideas", después famosa. Leibniz no quiere colocarse como juez en la polémica sino aprovechar el momento para exponer sus puntos de vista.

enumerar por separado las notas necesarias para distinguir esa cosa de otras, aunque la cosa posea realmente tales notas y requisitos en los que se puede descomponer su noción: así como reconocemos con claridad suficiente los colores, olores, sabores, y otros objetos propios de los sentidos y los diferenciamos a unos de otros, pero por el simple testimonio de los sentidos y ciertamente no por notas enunciables. Por esta razón no se le puede explicar a un ciego qué es el rojo, ni hacerles conocer a los demás cosas de este tipo a menos de ponerlos en presencia misma de la cosa y hacer que la vean, huelan o gusten o induciéndolos a recordar ciertas percepciones semejantes que experimentaron en el pasado. De todas maneras es
423 cierto que las nociones de esas cualidades son compuestas y se pueden descomponer en sus elementos ya que tienen sus causas. En forma análoga vemos que los pintores y otros artistas saben a la perfección cuándo algo ha sido realizado correcta o defectuosamente aunque a menudo les resulta imposible dar razón de su juicio, y responden a quien los interroga que echan de menos "un cierto no sé qué" en aquello que critican. En cambio, una *noción distinta* es como la que los ensayadores tienen del oro, esto es, aquella que permite distinguir esa cosa de todos los demás cuerpos parecidos, por medio de notas y exámenes suficientes. Solemos poseer esas nociones cuando tenemos aquellas que son comunes a varios sentidos, por ejemplo, las nociones de número, tamaño, figura e igualmente de muchas afecciones del alma como la esperanza, el miedo, en suma, de todas aquellas cosas de que tenemos *definición nominal*, la que sólo consiste en la enumeración de las notas suficientes. Pero el conocimiento distinto de una noción indefinible se da cuando es *primitiva*, o sea, cuando es nota de sí misma, esto es, cuando no puede descomponerse en elementos y sólo se entiende por sí misma y por lo tanto carece de requisitos [2]. Mas como en las nociones compuestas a veces se conoce claramente cada una de las notas componentes aunque de un modo confuso, por ejemplo, el peso, el color, el ácido nítrico, y otras que integran las notas del oro, es legítimo decir entonces que tal conocimiento del oro es distinto pero *inadecuado*. Cuando todo aquello de que se compone una noción distinta se conoce además distintamente o cuando el análisis llega hasta sus últimos elementos, el conoci-

[2] Para el significado de "requisito" ver *Signos y cálculo lógico*, nota 6 (Sección III, 6).

miento es *adecuado* y no sé si los hombres pueden ofrecer un ejemplo perfecto de éste, aunque la noción de los números se le aproxima mucho. Por lo general y especialmente en un análisis de mayor extensión, no vemos, sin embargo, la naturaleza total de la cosa de un modo simultáneo sino que empleamos signos en lugar de las cosas cuya explicación, al meditar, solemos omitir por razón de economía, sabiendo o creyendo que la poseemos. Así al pensar el quiliógono o polígono de mil lados iguales no siempre reparo en la naturaleza de lado, ni en la de la igualdad, ni en la del millar (o sea del cubo de diez) sino que empleo en mi espíritu esas palabras (cuyo sentido se presenta a la mente por lo menos de un modo oscuro e imperfecto) en lugar de las ideas que tengo de ellas pues recuerdo poseer su significado aunque por el momento juzgo que es innecesario explicarlo. Suelo llamar a ese tipo de pensamiento *ciego* o también *simbólico*: se lo utiliza no sólo en el álgebra sino en la aritmética, y casi en todo [3]. Sin duda cuando la noción es muy compuesta no podemos pensar en forma simultánea todas las nociones que la componen. Sin embargo, cuando esto es factible o, por lo menos, en cuanto es factible, lo llamo conocimiento *intuitivo*. El conocimiento de la noción primitiva distinta sólo se da en cuanto es intuitivo, del mismo modo que el pensamiento de las cosas compuestas es en general sólo simbólico. De todo lo cual resulta ya 424
manifiesto que no percibimos las ideas de aquellas cosas que también conocemos distintamente sino en la medida en que empleamos un pensamiento intuitivo. Y sucede sin duda que a menudo creemos infundadamente poseer en el espíritu las *ideas* de las cosas, al suponer infundadamente que ya hemos explicado algunos de los términos que utilizamos. Y no es verdad o por lo menos es ambiguo lo que algunos dicen, a saber: que no podemos hablar de algo, entendiendo lo que decimos, si no poseemos la respectiva idea [4]. Pues, cualquiera sea el modo como entendamos cada una de estas palabras en particular o recordemos haberlas entendido antes, muchas veces sucede que se nos oculta la contradicción que quizás encierra la noción com-

[3] Ver *Demostración*, nota 17 (Sección II, 1); acerca de esta tipología de las ideas ver *Discurso de metafísica*, § 24 (esta Sección III).

[4] "...no podríamos expresar nada con nuestras palabras, mientras entendemos lo que decimos, sin que por esto mismo sea cierto que tenemos en nosotros la idea de la cosa que es significada por nuestras palabras", Descartes a Mersenne, julio de 1641 en *Descartes. Obras Escogidas* (versión de Olaso y Zwanck, Buenos Aires, 1980, p. 390). Ver también la respuesta de Descartes a las primeras objeciones.

puesta, dado que a menudo nos contentamos con ese pensamiento ciego y no proseguimos suficientemente la descomposición de las nociones. Para examinar esto con mayor distinción señalemos que en otro tiempo se forjó un argumento en favor de la existencia de Dios, que desde hace mucho goza de fama entre los escolásticos y que Descartes ha renovado y que dice así: todo lo que se sigue de la idea o definición de alguna cosa puede predicarse de ella. La existencia se sigue de la idea de Dios (o del Ser perfectísimo, o sea de aquel Ser del que no puede pensarse algo mayor). (Pues el Ser perfectísimo envuelve todas las perfecciones, entre las cuales está también la existencia.) Por tanto la existencia puede predicarse de Dios. Pero es preciso saber que de ahí sólo se concluye lo siguiente: si Dios es posible se sigue que puede existir [5]. Pues para llegar a la conclusión no podemos emplear con seguridad las definiciones, sin antes saber que son reales o que no encierran ninguna contradicción. Y la razón de esta exigencia reside en que es posible concluir cosas simultáneamente opuestas a partir de nociones que encierran contradicción, lo cual es absurdo. Cuando quiero mostrar esto me suelo valer del ejemplo del movimiento más veloz, que implica el absurdo. Supongamos que una rueda gira con el movimiento más veloz. ¿Quién no advierte que si se prolonga un rayo de la rueda, el extremo del mismo se moverá más velozmente que un clavo en la circunferencia misma de la rueda? Por consiguiente, contra lo que la propia hipótesis sostiene, el movimiento de la rueda no es el más veloz. A todo esto, puede parecer a primera vista que tenemos la idea del movimiento más veloz, pues entendemos plenamente lo que decimos y, sin embargo, no tenemos plenamente ninguna idea de algo imposible. Así pues, de igual modo no basta con que pensemos en el Ser perfectísimo para afirmar que tenemos su idea. Además, en la demostración que se presentó poco antes es preciso que se muestre o se suponga la posibilidad del Ser perfectísimo para poder obtener una conclusión correcta. Mientras tanto nada es más verdadero que el hecho de que no sólo tenemos idea de Dios sino que el Ser perfectísimo es posible, o por mejor decir, necesario: sin embargo el argumento no concluye satisfactoriamente y ya fue rechazado por Tomás de Aquino [6].

[5] Los autores de las segundas objeciones ya habían formulado ese reparo, que Leibniz retoma desde sus escritos de juventud (ver *Que el Ser perfectísimo existe*. Sección II. 4; ver también *Advertencias*, a los arts. 14 y 18, Sección VIII, 1).
[6] *Suma contra los gentiles*, I, 10 y 11.

Y así tenemos también una diferencia entre *las definiciones nominales* que sólo contienen notas de aquella cosa que es preciso distinguir de otras, y las definiciones *reales* por las
que consta que la cosa es posible. Y con este argumento se res- 425
ponde a Hobbes [7], que pretendía que las verdades eran arbitrarias porque dependían, a su entender, de definiciones nominales, olvidando que la realidad de la definición no es arbitraria y que no se pueden unir entre sí nociones cualesquiera. Y las definiciones nominales son insuficientes para una ciencia perfecta a no ser que se sepa con certeza por otro medio que la cosa definida es posible. Así pues, resulta claro por fin qué es *una idea verdadera* y qué es *una idea falsa.* Es verdadera, en efecto, cuando la noción es posible, es falsa cuando encierra contradicción. Pero *la posibilidad* de la cosa la conocemos, o bien *a priori* o bien *a posteriori. A priori,* cuando descomponemos la noción en sus requisitos o en otras nociones de posibilidad conocida y sabemos que en ellas no existe nada incompatible. Esto ocurre, entre otros casos, cuando entendemos de qué modo se puede producir la cosa [8]. De ahí que sean útiles sobre todo *las definiciones causales. A posteriori,* en cambio, cuando experimentamos que la cosa existe en acto, pues lo que existe o existió en acto es enteramente posible. Y siempre que un conocimiento se considera adecuado se considera también conocimiento de la posibilidad *a priori* pues si el análisis se ha llevado a cabo hasta el fin y no ha surgido ninguna contradicción, entonces la noción es absolutamente posible. Pero no me atrevería ahora por cierto a determinar si alguna vez se puede llevar a cabo un análisis perfecto de las nociones o si es posible reducir los pensamientos a los *primeros posibles* y nociones no susceptibles de descomposición o (lo que viene a ser lo mismo) a los propios atributos absolutos de Dios, esto es, a las causas primeras y a la última razón de las cosas [9]. Por lo general nos contentamos

[7] "Las proposiciones primarias no son sino definiciones, o partes de definiciones, y sólo éstas son los principios de la demostración, pues son verdades establecidas arbitrariamente por los inventores del lenguaje y, por lo tanto, no se pueden demostrar", *Sobre el cuerpo* (*De corpore*, I, III, 9); Hobbes también formula esta idea en sus objeciones a Descartes (AT VII, 178). Sobre la opinión temprana de Leibniz respecto de estos principios de la filosofía de Hobbes ver *Diálogo sobre la conexión* (Sección III, 3).

[8] No sé si éste debe ser considerado como un acto de justicia con Hobbes: en efecto, Hobbes compartía el supuesto de que sólo comprendemos cabalmente aquello que podemos producir, ver *Leviathan* y *De cive.*

[9] Ver *Advertencias,* al art. 13 (Sección VIII, 1).

con haber aprendido a través de la experiencia la realidad de algunas nociones de donde posteriormente componemos otras según el ejemplo de la naturaleza.

Así pues, por todo lo anterior pienso que se puede entender finalmente que no siempre apelar a las ideas es garantía de seguridad y que muchos cometen abusos escudándose en ese rótulo engañoso para dar solidez a ciertos productos de su imaginación pues no poseemos inmediatamente la idea de la cosa de la que tenemos conciencia que pensamos, como indiqué poco antes con el ejemplo de la velocidad máxima. Y asimismo veo que los hombres de nuestra época abusan de aquel principio que se ha lanzado: *todo lo que percibo clara y distintamente de algo es verdadero o puede enunciarse de ese algo* [10]. En efecto, a menudo las cosas que son oscuras y confusas parecen claras y distintas a quienes juzgan a la ligera. Por ende es un axioma inútil a menos que se recurra a los criterios de lo claro y distinto que hemos propuesto, y a menos que sea patente la verdad de las ideas. Por lo demás no hay que desdeñar como criterio de la verdad de los enunciados a las reglas de la lógica común, que también emplean los geómetras, es decir, que nada se admita naturalmente como cierto si no ha sido probado mediante una experiencia cuidadosa o una demostración sólida. Demostración
426 sólida es por otra parte la que observa la forma que prescribe la lógica, no como si fuera preciso utilizar siempre silogismos ordenados a la manera de las escuelas (como los que Cristian Herlin y Conrad Dasypodius [11] presentaron en los seis primeros libros de Euclides), sino al menos de modo que la argumentación concluya por la fuerza de la forma, incluso que sea posible decir que todo cálculo efectuado según las reglas ofrece un ejemplo de semejante *argumentación* concebida *en* debida *forma.* Así pues no se debe omitir ninguna premisa necesaria y todas las premisas deben estar ya de antemano o demostradas o por lo menos asumidas a modo de hipótesis, en cuyo caso la conclusión es también hipotética [12]. Quienes observan escrupulosamente esto, podrán preservarse sin dificultad de las ideas engañosas. De acuerdo con todo esto el talentosísimo Pascal dice en su

[10] Paráfrasis de un pasaje de Descartes contra las primeras objeciones (AT VII, 115) y que Leibniz pareciera haber tomado de la *Logica* de Arnauld y Nicole (IV, cap. 8).
[11] Publicaron una edición grecolatina de los seis primeros libros de los *Elementos* de Euclides (Estrasburgo, 1564-6). En la versión latina y en los escolios de los editores, todas las proposiciones aparecen como conclusiones de argumentos en forma.
[12] Ver *Sobre los principios* (Sección IV, 3).

notable disertación sobre el Espíritu Geométrico (un fragmento del cual figura en el extraordinario libro del muy famoso Antonio Arnauld acerca del arte de pensar bien) que es propio del geómetra definir todos los términos *momentáneamente* oscuros y comprobar todas las verdades *momentáneamente* dudosas [13]. Pero querría que hubiese precisado los límites dentro de los cuales una noción o enunciado dejan de ser momentáneamente oscuros o dudosos. Ahora, no obstante, procuraremos decir brevemente después de una atenta consideración qué es lo que conviene extraer de lo que hemos dicho aquí.

En lo que se refiere a la controversia sobre si vemos todas las cosas en Dios (opinión muy antigua y en absoluto desdeñable si se la entiende correctamente)[14] o si tenemos, en cambio, ideas propias, se debe saber que, aun cuando viéramos todas las cosas en Dios es necesario, sin embargo, que tengamos nuestras propias ideas, esto es, no como pequeñas imágenes sino como afecciones o modificaciones de nuestra mente correspondientes a eso mismo que percibiríamos en Dios. Por lo general cuando en nuestra mente unos pensamientos suceden a otros se verifica en ella algún cambio. A su vez las ideas de las cosas que no pensamos en acto están en nuestra mente como la figura de Hércules en un trozo de mármol en bruto. Mas no sólo es necesario que en Dios la idea de la extensión absoluta e infinita esté en acto sino también que lo esté la idea de cualquier figura que no es más que la modificación de la extensión absoluta. Por lo demás, cuando percibimos los colores o los olores, no tenemos, por lo general, otra percepción que la de las figuras y de los movimientos, pero tan numerosos e insignificantes que nuestra mente en este presente estado suyo no puede considerar distintamente a cada cosa en particular. Por tanto no llega a advertir que su percepción se compone sólo de las per-

[13] No he hallado en el texto de Pascal citado por Arnauld el adverbio que intriga a Leibniz.

[14] En una sola frase Leibniz opone a Malebranche dos reparos de peso diverso: 1): no es original, la "opinión muy antigua" está en san Agustín; 2) "si se la entiende correctamente", es decir, no como Malebranche y acaso tampoco como san Agustín. En una carta a l'Hôpital, de diciembre de 1696, decía Leibniz: "Creo que podemos decir con el padre Malebranche que sólo Dios es nuestro objeto inmediato externo. Hay que reconocer que san Agustín tenía a veces pensamientos profundos, pero creo que a menudo no eran muy distintos ni estaban bien digeridos" (GM II, 322). La restricción de Leibniz a la teoría de Malebranche y su juicio sobre la teoría de la iluminación de san Agustín, acerca de las que ha preguntado su amigo matemático, son elocuentes.

cepciones de las figuras y movimientos pequeñísimos del mismo modo como al percibir el color verde después de haber mezclado finas partículas amarillas y azules únicamente experimentamos en forma sensible la mezcla de tales partículas diminutas de azul y amarillo aunque no las percibimos y más bien imaginamos una entidad nueva [15].

[15] En el último párrafo Leibniz sugiere dos de sus teorías más originales: la presencia virtual de las ideas en la mente y las percepciones inconscientes. La primera habrá de culminar en el innatismo, la segunda en una de sus objeciones más agudas al sistema cartesiano y en una de las claves de su doctrina del origen de las ideas, también, por tanto, del gusto estético.

3

[DISCURSO DE METAFÍSICA][1] (CA. ENERO-FEBRERO DE 1686)

GP IV, 427

§ 1. — *De la perfección divina y que Dios hace todo de la manera más deseable.*

La noción de Dios más aceptada y más significativa que poseemos está bastante bien expresada en estos términos: Dios es un ser absolutamente perfecto. Pero no se considera en forma suficiente las consecuencias de esa fórmula. Para penetrar con mayor profundidad en ella conviene observar que existen en la naturaleza numerosas perfecciones, completamente diversas, que Dios las posee todas a la vez y que cada una le pertenece en su más alto grado.

Es preciso conocer también lo que es perfección. De la perfección podemos dar una señal bastante segura. En efecto, aquellas formas o naturalezas no susceptibles de alcanzar el grado máximo, no son perfecciones, como por ejemplo, la naturaleza del número o de la figura. En efecto, el número más elevado, como la figura mayor, implican contradicción, pero la ciencia más elevada o la omnipotencia no encierran imposibilidad alguna. Por consiguiente el poder y la ciencia son perfecciones y en tanto pertenecen a Dios no tienen límites.

De aquí se sigue que como Dios posee sabiduría suprema e infinita, obra de la manera más perfecta no sólo en sentido metafísico sino además moralmente hablando. En lo que a nosotros respecta esto se puede expresar del modo siguiente:

[1] "Como recientemente me hallaba en un sitio en el que durante algunos días nada tenía que hacer, compuse un pequeño discurso de metafísica acerca del cual me gustaría tener la opinión de Arnauld." Esta frase que proviene de una carta de Leibniz al Landgrave Ernst, en febrero de 1686, le sugirió a los primeros editores de la obra el título, de que carece en el original autógrafo y en la copia corregida por Leibniz. Los sumarios que preceden al texto de cada parágrafo son los mismos que Leibniz envió a Arnauld, como primicia de la obra, hacia aquella fecha.

mientras más nos iluminen e informen las obras de Dios, tanto más dispuestos estaremos a encontrarlas excelentes y absolutamente capaces de satisfacer todo lo que pudiéramos haber deseado.

§ 2. — *Contra los que sostienen que no hay bondad en las obras de Dios o bien que las reglas de la bondad y de la belleza son arbitrarias.*

Así pues estoy muy lejos de la opinión de quienes sostienen que no hay reglas de bondad y de perfección en la naturaleza de las cosas o en las ideas que Dios posee de ellas y que las obras de Dios son buenas únicamente por la razón formal de que Dios las ha hecho. Pues si esto fuera así, Dios, sabiendo que era su autor, no las tendría que haber contemplado después, ni las debería haber encontrado buenas. Así lo atestigua la Santa Escritura [2], que parece haberse servido de este antropomorfismo sólo para hacernos saber que la excelencia de aquellas
428 obras se conoce al contemplarlas en sí mismas, incluso aunque no se reflexione en esa denominación externa completamente vacía, que las refiere a su causa. Lo que es aun más verdadero en la medida en que la consideración de las obras permite descubrir al artesano. Es preciso pues que estas obras lleven en sí mismas su marca. Confieso que la opinión contraria me parece extremadamente peligrosa y muy próxima a la de los innovadores recientes según los cuales la belleza del universo y la bondad que atribuimos a las obras de Dios son sólo quimeras de hombres que conciben a Dios a su manera [3]. Igualmente al afirmar que las cosas no son buenas según alguna regla de bondad sino únicamente por la voluntad de Dios [4], me parece que sin pensarlo se destruye por completo todo el amor de Dios y toda su gloria. Pues, ¿por qué alabarlo por lo que ha hecho si sería

[2] Génesis I, 10-31. Este argumento escriturario sólo parece algo persuasivo para un teólogo. En el artículo siguiente Leibniz ofrecerá un argumento metafísico.

[3] Spinoza, *Etica* I, proposiciones 32 y 33 y "Apéndice". Ver también la actitud de libertino en el *Diálogo entre un político y un sacerdote*.

[4] Crítica a la teoría de las verdades eternas de Descartes. En realidad Leibniz asimila a Descartes con Spinoza: "El Dios de Descartes [...se parece] al Dios de Spinoza, en cuanto es el principio de las cosas y cierta potencia primitiva que pone todo en acción, que hace todo lo factible, que no tiene *voluntad* ni *entendimiento* puesto que según Descartes no tiene lo *bueno* como objeto de su voluntad ni lo *verdadero* como objeto del entendimiento", carta a Malebranche (1679) en A. Robinet, *Malebranche et Leibniz*, Paris, 1955, 116-7 (ver GP IV, 327 y *Advertencias*, al art. 6, Sección VIII, 1).

igualmente loable haciendo todo lo contrario? ¿En dónde estará por tanto su justicia y su sabiduría si lo único que queda es cierto poder despótico, si la voluntad ocupa el lugar de la razón y si, de acuerdo con la definición de tirano, lo que complace al más poderoso es por eso mismo justo? Además de que parece que toda voluntad supone cierta razón de querer y que esta razón es naturalmente anterior a la voluntad. Por eso encuentro además absolutamente extraña la manifestación de otros filósofos que afirman que las verdades eternas de la metafísica y de la geometría y por consiguiente también las reglas de la bondad, de la justicia y de la perfección sólo son efectos de la voluntad de Dios [5]. Por el contrario me parece que sólo son consecuencias de su entendimiento el cual no depende sin duda de su voluntad como tampoco su esencia depende de su voluntad.

§ 3. — *Contra los que creen que Dios hubiera podido obrar mejor.*

Tampoco podría aprobar la opinión de algunos modernos [6] que sostienen audazmente que lo que Dios hace no se inscribe en la perfección última y que habría podido obrar mucho mejor. Pues me parece que las consecuencias de esta opinión son totalmente contrarias a la gloria de Dios. *Uti minus malum habet rationem boni, ita minus bonum habet rationem mali.* (Tal como lo menos malo tiene algo de bien, así lo menos bueno tiene algo de mal.) Obrar con menos perfección de la posible es obrar imperfectamente. Mostrar que un arquitecto podría haber hecho mejor su obra es desaprobarla. Eso se aplica también contra la Sagrada Escritura cuando nos asegura la bondad de las obras de Dios [7]. Pero como las imperfecciones descienden al infinito, de cualquier modo que Dios hubiera hecho su obra

[5] Nueva alusión a Descartes.

[6] Leibniz escribió antes y después tachó: "algunos escolásticos modernos". Posiblemente pensaba no en partidarios o practicantes de la filosofía escolástica sino en los que siguen de un modo escolástico la filosofía moderna por excelencia, esto es la de Descartes (ver más adelante las últimas lineas del parágrafo 17). En todo caso Leibniz tiene *in mente* por cierto a Malebranche quien había escrito en su *Traité de la Nature et de la Grâce*: "Indudablemente Dios podía hacer un mundo más perfecto que el que habitamos", discurso I, 14; ver también *Méditations chrétiennes* VII, 11. Desde luego se trata de una viejísima opinión cuya formulación más pintoresca se debe al rey Alfonso el Sabio, quien afirmó que si Dios lo hubiera convocado cuando hizo el mundo, él le hubiera dado buenos consejos. Bayle hizo famoso el dicho y Leibniz lo disculpa irónicamente alegando que el rey no conocía a Copérnico, *Teodicea*, § 193 (GP VI, 498).

[7] Ver nota 2.

habría sido siempre buena en comparación con las menos perfectas, si bastara con decir esto. Pero algo no es loable cuando
429 sólo puede serlo de esta manera. Pienso también que se puede encontrar una infinidad de pasajes de la Divina Escritura y de los santos Padres, que están en favor de mi opinión, pero que no se los podría encontrar para favorecer a estos modernos. Pienso que tal opinión es desconocida en toda la antigüedad y que sólo se funda en el conocimiento demasiado exiguo que poseemos de la armonía general del universo y de las arcanas razones de la conducta de Dios, lo que nos impulsa a juzgar temerariamente que muchas cosas habrían podido hacerse mejor. Aparte de que estos modernos insisten en ciertas sutilezas poco sólidas, pues imaginan que nada es tan perfecto que no haya algo más perfecto, lo que es un error [8].

De ese modo creen también preservar la libertad de Dios como si obrar con perfección según la razón soberana no fuera la más elevada libertad. Pues creer que Dios hace algo sin que su voluntad tenga ninguna razón, además de que parece imposible, es una opinión poco conforme con su gloria. Por ejemplo, supongamos que Dios elige entre A y B y toma A sin tener ninguna razón para preferirla a B. Afirmo que esta acción de Dios, no sería por lo menos loable; pues todo elogio debe fundarse en alguna razón que aquí no se encuentra *ex hypothesi* (por hipótesis). En cambio sostengo que Dios no hace nada que no merezca que se lo glorifique por ello.

§ 4. — *Que el amor de Dios exige una entera satisfacción y aquiescencia con lo que hace y sin que para ello sea preciso ser quietista.*

El conocimiento general de esta gran verdad, a saber, que Dios obra siempre del modo más perfecto y más deseable que se pueda, es a mi parecer, el fundamento del amor que debemos a Dios por sobre todas las cosas, puesto que el que ama busca su satisfacción en la felicidad o perfección del objeto amado y de sus acciones. *Idem velle et idem nolle vera amicitia est.* (Querer las mismas cosas y no querer las mismas cosas es la verdadera amistad [9].) Y creo que es difícil amar bien a Dios

[8] Malebranche decía: "Si Dios sólo tuviera en vista la excelencia de sus obras, se determinaría a ella para honrarse de un modo perfecto, El, que puede hacer algunas de ellas más perfectas que otras hasta el infinito", *Recherche de la Vérite*, último *éclaircissement*, § 40.

[9] Definición tradicional inspirada en el texto clásico de Cicerón.

cuando uno no está dispuesto a querer aquello que él quiere, incluso aunque no tuviera el poder de modificarlo. En efecto, los que no están satisfechos con lo que hace, me parecen semejantes a súbditos descontentos cuya intención no difiere mucho de la de los rebeldes[10].

Sostengo pues que siguiendo estos principios para obrar en conformidad con el amor de Dios, no basta con tener una paciencia forzada, sino que es preciso que estemos verdaderamente satisfechos de todo lo que nos ha ocurrido conforme con su voluntad. Entiendo tal aquiescencia respecto del pasado. Pues respecto del futuro, no hay que ser quietista y esperar ridículamente con los brazos cruzados lo que Dios hará, según el sofisma que los antiguos llamaban λόγον ἄεργον (lógon áergon/razón perezosa)[11]. Al contrario hay que obrar según la voluntad pre-
suntiva de Dios, según lo podamos juzgar, procurando con todas 430
nuestras fuerzas contribuir al bien general y particularmente al adorno y perfección de lo que nos concierne o de lo que nos es próximo y está, por decirlo así, a nuestro alcance. Pues cuando los acontecimientos hayan hecho ver quizás que Dios no ha querido en el momento presente que nuestra buena voluntad logre sus efectos, no se sigue de ahí que no haya querido que hiciéramos lo que hicimos. Por el contrario, como es el mejor de todos los señores nunca exige más que la recta intención y a él le compete saber la hora y el lugar apropiados para hacer triunfar los buenos propósitos[12].

§ 5. —*En qué consisten las reglas de perfección de la conducta divina y que la simplicidad de los medios está en proporción con la riqueza de los efectos.*

Basta pues con confiar en Dios en esto: él hace todo de la mejor forma y nada puede dañar a quienes lo aman. Pero conocer en particular las razones que pueden haberlo movido a elegir este orden del universo, a padecer por los pecados, a dispensar sus gracias saludables de cierta manera, esto supera las fuerzas de un espíritu finito, sobre todo cuando no ha llegado todavía a gozar de la visión de Dios.

Sin embargo, se pueden formular algunas observaciones generales sobre la conducta de la providencia en el gobierno de

[10] Ver *La profesión de fe* (Sección II, 2).
[11] Cicerón. *Sobre el destino* (*De fato*), XII, 28-XIII, 29.
[12] Ver el final del *Diálogo entre un político y un sacerdote.*

las cosas. Se puede decir, pues, que el que obra perfectamente es semejante a un geómetra excelente que sabe encontrar las mejores construcciones de un problema; es semejante a un buen arquitecto que dispone del sitio y de los fondos destinados al edificio, del modo más ventajoso, sin admitir nada chocante ni que carezca de la belleza de que es capaz. Es como un buen padre de familia que se esmera en su propiedad de modo que no quede en ella nada inculto ni estéril. Es similar a un diestro ingeniero que consigue el efecto que busca por la vía menos complicada que se pueda elegir. Es semejante a un autor sabio que encierra el máximo de realidad en el menor volumen posible. Ahora bien, los seres más perfectos entre todos y que ocupan menor volumen, es decir, los que menos estorban, son los espíritus, cuyas perfecciones son las virtudes. Por lo cual no hay que dudar de que la felicidad de los espíritus sea el fin principal de Dios, ni que la realiza en tanto la armonía general lo permite. Enseguida diremos algo más sobre esto [13].

Por lo que respecta a la simplicidad de las vías de Dios, aparece propiamente en lo que concierne a los medios. Por el contrario, la variedad, riqueza o abundancia tiene lugar en cuanto a los fines o efectos. Y una cosa debe guardar equilibrio con la otra como el presupuesto de los gastos de un edificio y la
431 magnitud y belleza que se pretende obtener. Es verdad que a Dios nada le cuesta, mucho menos que a un filósofo que forja hipótesis para construir su mundo imaginario, pues Dios únicamente tiene que emitir decretos para hacer surgir un mundo real. Pero, en materia de sabiduría, los decretos o hipótesis ocupan el lugar de los gastos a medida que unos son más independientes de los otros, pues la razón quiere que se evite la multiplicidad en las hipótesis o los principios, más o menos como en astronomía se prefiere siempre el sistema más simple [14].

§ 6. — *Dios no hace nada sin orden e incluso es imposible imaginar sucesos que no sean regulares.*

Las voliciones o acciones de Dios se dividen en general en ordinarias o extraordinarias. Pero es bueno considerar que

[13] Ver más adelante §§ 35 y 36.
[14] Una formulación del principio de elegancia, de economía o de lo mejor. Leibniz lo emplea aquí como criterio para favorecer a Copérnico sin pronunciarse sobre la verdad o falsedad del sistema ptolemaico; también es una de las reglas que aplica para preferir entre teorías que compiten, C 128-9 y sobre todo *Phoranomus* (1688), C 591-3.

Dios no hace nada sin orden. Así pues, lo que pasa por extraordinario, lo es únicamente con respecto a un cierto orden particular establecido entre las criaturas. Pues, en lo que se refiere al orden universal, todo está de acuerdo con él. Y esto es tan verdadero que no sólo ocurre en el mundo nada que sea absolutamente irregular, sino que incluso no se podría imaginar nada semejante. En efecto, supongamos, por ejemplo, que alguien dibuje completamente al azar cierto número de puntos sobre el papel, como hacen los que practican el ridículo arte de la geomancia. Afirmo que cabe encontrar una línea geométrica cuya noción sea constante y uniforme según cierta regla de modo que pase por todos los puntos y siga el mismo orden que siguió la mano que los marcó.

Y si alguien dibuja de un solo trazo una línea que resulte o bien recta, o bien circular, o bien de otra naturaleza, es posible hallar una noción o regla o ecuación común a todos los puntos de esa línea en virtud de la cual se produzcan necesariamente esas mismas transformaciones. Y, por ejemplo, no exista fisonomía cuyo contorno no forme parte de una línea geométrica y no pueda dibujarse de un solo trazo mediante cierto movimiento sometido a regla. Pero cuando una regla es muy compleja, lo que está en conformidad con ella pasa por irregular.

Así pues, se puede decir que cualquiera fuera el modo como Dios hubiera creado el mundo, siempre habría sido regular y habría poseído cierto orden general. Pero Dios ha elegido el mundo más simple en hipótesis y, a la vez, más rico en fenómenos, como podría serlo una línea geométrica de fácil construcción y cuyas propiedades y efectos fueran muy admirables y de gran alcance. Me valgo de estas comparaciones para esbozar cierta imperfecta analogía con la sabiduría divina y para decir lo que pueda elevar, al menos, nuestro espíritu de modo que conciba de alguna manera lo que yo no podría expresar
suficientemente. Pero con ello no pretendo explicar ese inmen- 432
so misterio del que depende todo el universo.

§ 7. —*Que los milagros concuerdan con el orden general aunque puedan estar contra las máximas subalternas y que Dios los quiere o permite por una voluntad general o particular.*

Ahora bien, como es imposible hacer algo que no se encuentre ya en el orden, se puede decir que los milagros se inscriben en el orden al igual que las operaciones naturales, que

se llaman así porque concuerdan con ciertas máximas subalternas que denominamos naturaleza de las cosas. En efecto, se puede decir que esa naturaleza es sólo un hábito de Dios del que se puede dispensar en virtud de una razón más fuerte que la que lo movió a servirse de tales máximas.

En cuanto a las voliciones generales o particulares se puede decir, según como se lo considere, que Dios hace todo según su voluntad más general que es conforme al orden más perfecto que ha elegido. Pero se puede decir también que tiene voliciones particulares que son excepciones de esas máximas subalternas antes mencionadas, pues la ley más general de Dios que regula todo el curso del universo no tiene excepción [15].

Se puede decir también que Dios quiere todo lo que es objeto de su voluntad particular. Pero es preciso hacer distinciones respecto de los objetos de su voluntad general, por ejemplo, las acciones de las otras criaturas, particularmente las razonables, a las que Dios quiere ayudar. Pues si la acción es buena en sí misma, se puede afirmar que Dios la quiere y la impera algunas veces aunque no llegue a realizarse. Pero supongamos que es mala en sí misma y sólo resulta buena por accidente porque el curso de las cosas y en particular el castigo y la reparación corrige su maldad y con ello compensa con creces el mal de modo que finalmente se encuentra más perfección en todo lo que sigue, como si el mal no se hubiera presentado. En este caso es preciso decir que Dios permite el mal y no que lo quiere, aunque concurra a ello debido a las leyes de la naturaleza que él ha establecido y porque sabe obtener de esto un bien mucho mayor [16].

§ 8. — *Para distinguir las acciones de Dios y de las criaturas se explica en qué consiste la noción de una substancia individual.*

Es bastante difícil distinguir las acciones de Dios de las acciones de las criaturas. En efecto, hay quienes creen que Dios hace todo [17], mientras otros se imaginan que únicamente con-

[15] Esta es la doctrina tradicional. La voluntad antecedente es la que se dirige al bien y la voluntad consecuente a lo mejor, santo Tomás, *Summ. Theol.* I^a, qu. 19, art. 6. Es la doctrina que Leibniz ha suscrito tempranamente (ver *La profesión de fe*) y que mantendrá en sus últimos escritos (*Vindicación*).

[16] Acerca de todos estos conceptos ver *Verdades necesarias y contingentes* en esta misma Sección.

[17] Malebranche, *Recherche de la Vérité*, VI, I, 3 y los *éclaircissements* 10 y 15; *Conversations chrétiennes*, V, VI, IX y XII.

serva la fuerza que ha infundido a las criaturas[18]. Lo que sigue mostrará en qué medida se puede sostener una u otra posición. Pero como las acciones y las pasiones pertenecen propiamente a las substancias individuales (*actiones sunt suppositorum*) será necesario explicar qué es una substancia de ese tipo.

Es muy verdadero que cuando se atribuyen numerosos predicados a un mismo sujeto y este sujeto no es atribuido a ningún otro se lo llama substancia individual. Pero esta explicación es insuficiente y resulta sólo nominal. Hay que conside- 433
rar en qué consiste ser verdaderamente atribuido a cierto sujeto.

En efecto, es seguro que toda predicación verdadera tiene cierto fundamento en la naturaleza de las cosas y cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está comprendido en forma expresa en el sujeto, es preciso que lo esté virtualmente, cosa que los filósofos llaman *in-esse* (estar-en, inherir), afirmando que el predicado está en el sujeto. Así pues, es preciso que el término del sujeto encierre siempre al del predicado de modo que quien entienda perfectamente la noción del sujeto juzgue también que el predicado le pertenece.

Siendo esto así, podemos decir que la naturaleza de una substancia individual o de un ser completo es tener una noción tan acabada que sea suficiente para llegar a comprenderla y para permitir la deducción de todos los predicados del sujeto, al que esta noción le es atribuida. Mientras que el accidente es un ser cuya noción no encierra todo lo que puede ser atribuido al sujeto al que esa noción le es atribuida. Así pues la calidad de rey que corresponde a Alejandro Magno, haciendo abstracción del sujeto, no está suficientemente determinada para un individuo y no encierra las demás cualidades del mismo sujeto ni todo lo que la noción de ese Príncipe comprende. En cambio Dios al ver la noción individual o hecceidad de Alejandro ve a la vez en ella el fundamento y la razón de todos los predicados que pueden afirmarse de él verdaderamente, por ejemplo, que vencerá a Darío y a Poro, hasta el punto de saber *a priori* (y no por experiencia) si murió de una muerte natural o por envenenamiento, cosa que nosotros sólo podemos saber por la historia. Igualmente cuando se considera bien la conexión de las cosas se puede decir que desde siempre hay en el alma de Alejandro vestigios de todo lo que le ha suce-

[18] Descartes, *Los principios de la filosofía*, II, 36-44.

dido y señales de todo lo que le sucederá e incluso huellas de todo lo que sucede en el universo aunque le corresponda a Dios reconocerlas a todas.

§ 9. — *Que cada substancia singular expresa el universo entero a su manera y que en su noción están comprendidos todos sus acontecimientos, todas las circunstancias y todo el curso de las cosas exteriores.*

Se siguen de aquí numerosas y considerables paradojas, entre otras, que no es verdadero que dos substancias se parezcan enteramente y difieran *solo numero* (sólo por el número) y que lo que santo Tomás asegura en este punto sobre los ángeles o inteligencias (*quod ibi omne individuum sit species infima*) (porque allí todo individuo es especie ínfima) es verdadero de todas las substancias, siempre que se considere la diferencia específica como lo hacen los geómetras respecto a sus figuras [10]. Igualmente siempre que se considere que una substancia no podría comenzar sino por creación y perecer por aniquila-
434 ción, siempre que se considere que no se divide una substancia en dos ni que de dos se hace una y que de este modo el número de las substancias naturalmente no aumenta ni disminuye aunque a menudo sean transformadas.

Además, toda substancia es como un mundo entero y un espejo de Dios o bien de todo el universo al cual cada una expresa a su manera, tal como una misma ciudad es diversamente representada según las diferentes posiciones del que la contempla. Ahora bien el universo en cierto modo se multiplica tantas veces cuantas sean las substancias, y la gloria de Dios se redobla igualmente por otras tantas representaciones, todas diferentes, de su obra. Se puede también decir que toda substancia lleva en cierto modo la señal de la sabiduría infinita y de la omnipotencia de Dios y la imita hasta donde puede. Pues expresa aunque confusamente todo lo que sucede en el universo, pasado, presente o futuro, lo que tiene cierta semejanza

[10] Alusión al principio de individuación y al principio de los indiscernibles: si una substancia sólo difiriera de otra cuantitativamente (sólo por el número), entonces se confundiría con ella y sería indiscernible de ella. Por lo tanto deben diferir cualitativamente. La referencia a santo Tomás tiene este sentido: como los ángeles son espíritus puros no pueden diferir por la materia, de que carecen. Deben diferir, pues, por las diferencias de las formas, o diferencias específicas, que los separan. De este modo cada individuo angélico constituye una especie aislada (*Summ. Theol.*, Iª, qu. 50, art. 4). La diferencia cualitativa ya no está referida al espacio como en *La profesión de fe*, nota 98.

con una percepción o un conocimiento infinito. Y como todas las demás substancias expresan a su vez a ésta y se adaptan a ella, se puede decir que ella extiende su poder a todas las otras a imitación de la omnipotencia del Creador.

§ 10. — *Que la opinión en favor de las formas substanciales posee cierta solidez pero que estas formas no cambian en los fenómenos y no deben ser empleadas para explicar los efectos particulares.*

Parece que los antiguos como también muchas personas perspicaces habituadas a las meditaciones profundas que han enseñado la teología y la filosofía hace algunos siglos, entre las cuales algunas son recomendables por su santidad, han tenido algún conocimiento de lo que acabamos de decir. Tal es la causa que los ha inducido a introducir y sostener las formas substanciales, tan desacreditadas en la actualidad. Pero no se hallan tan lejos de la verdad ni son tan ridículos como la mayoría de nuestros nuevos filósofos se lo imagina.

Coincido en que la consideración de esas formas no sirve para nada en los pormenores de la física y que no se debe trasladar a la explicación de los fenómenos en particular. Justamente en este punto han fracasado nuestros escolásticos, lo mismo que los médicos de tiempos pasados que siguiendo su ejemplo creían dar razón de las propiedades de los cuerpos apelando a formas y cualidades sin tomarse el trabajo de examinar su modo de comportamiento. Un error semejante cometería quien se diera por satisfecho afirmando que un reloj tiene la cualidad horodíctica que procede de su forma, sin entrar a considerar en qué consiste todo eso. Cosa que puede bastar en efecto a quien lo compra si deja el cuidado del reloj a otro.

Pero esta falla y mal uso de las formas no debe inducirnos a rechazar algo cuyo conocimiento en metafísica es tan 435
necesario que sin él, sostengo, no se podrían conocer bien los primeros principios ni elevar suficientemente el espíritu al conocimiento de las naturalezas incorpóreas y al de las maravillas de Dios.

Un geómetra empero no necesita complicarse con el famoso laberinto de la composición del continuo[20], y ningún filó-

[20] Es la dificultad de concebir la divisibilidad infinita de una magnitud finita. Así la designó en 1631 un profesor de Lovaina, Libert Froidmont. Por extensión Leibniz llamará al otro problema "el laberinto de la libertad". Este afecta a todos los hombres, el primero sólo a los filósofos.

sofo moral y menos todavía un jurisconsulto o un político tiene necesidad de inquietarse por las grandes dificultades que surgen cuando se pretende conciliar el libre arbitrio y la providencia de Dios. Pues el geómetra puede concluir todas sus demostraciones y el político todas sus deliberaciones sin entrar en semejantes debates que no dejan por eso de ser necesarios e importantes en filosofía y teología. Análogamente un físico puede dar razón de las experiencias, sea de las experiencias más simples ya realizadas, sea de las demostraciones geométricas y mecánicas, sin necesidad de consideraciones generales que pertenecen a otra esfera. Y si alguien llegara a apelar al concurso de Dios o bien al de un alma, *arjé* (principio)[21], o algo de naturaleza semejante, se extraviaría tanto como aquel que en una deliberación importante de carácter práctico quisiera introducirse en los grandes razonamientos sobre la naturaleza del destino y de nuestra libertad. Efectivamente, los hombres cometen bastante a menudo esta falta sin darse cuenta, cuando turban su espíritu con la consideración de la fatalidad y a veces incluso de ese modo se desvían de una buena resolución o de algún cuidado necesario.

§ 11. — *Que las meditaciones de los teólogos y de los filósofos llamados escolásticos no deben ser objeto de total desprecio.*

Sé que propongo una gran paradoja al pretender rehabilitar de algún modo la filosofía antigua y recurrir *postliminio*[22] [en virtud de un derecho de reanudación] a las formas substanciales ya casi desterradas[23]. Pero quizás no se me condene a la ligera cuando se sepa que he meditado bastante en la filosofía moderna, que he consagrado mucho tiempo a los experimentos de física y a las demostraciones de la geometría y que

[21] El aludido con el concurso de Dios es Malebranche. Con el alma, Theophrastus Bombast von Hohenheim, más conocido como Paracelso (1490-1541). Con el *arjé*, Franz Mercurius van Helmont (1618-1699). El contexto en que es citado Malebranche no puede ser más ingrato para un amigo de la razón.

[22] Ver *Nuevo sistema* (primera versión), GP IV, 471 e *idem*, 345.

[23] Burgelin ha hecho notar que la forma substancial tiene en Leibniz dos caracteres que la distinguen de la concebida por los escolástico: 1) corresponde a una *esencia individual*, a una auténtica individualidad singular, única en su especie, no a una forma común a muchos individuos, como para santo Tomás; 2) es una fuerza activa, no una potencia desnuda como en la escolástica; es una tendencia situada entre la pura facultad de actuar y la acción misma (ver *Sobre la reforma de la filosofía primera*, Sección IX, 1).

durante mucho tiempo he tenido la convicción de la futilidad de esos entes que finalmente me he visto obligado a retomar contra mí mismo y casi por la fuerza. En efecto yo mismo he realizado investigaciones que me han inducido a reconocer que nuestros modernos no hacen suficiente justicia a santo Tomás y a otros grandes hombres de esa época y que existe en las opiniones de los filósofos y de los teólogos escolásticos solidez mucho mayor de lo que se imagina, siempre que se las sepa utilizar de modo pertinente y en su momento. También tengo la certeza de que si algún espíritu riguroso y reflexivo se tomara el trabajo de aclarar y estudiar a fondo sus pensamientos
a la manera de los geómetras analíticos, encontraría allí un 436
tesoro constituido por una cantidad de verdades muy importantes y absolutamente demostrativas.

§ 12. — *Que las nociones que se refieren a la extensión encierran algo imaginario y no podrían constituir la substancia de los cuerpos.*

Pero para retomar el hilo de nuestras consideraciones creo que quien medite sobre la naturaleza de la substancia, que he explicado antes, hallará que toda la naturaleza del cuerpo no consiste sólo en la extensión, es decir, en el tamaño, la figura y el movimiento, sino que es preciso necesariamente reconocer ahí algo que tiene relación con las almas y que se llama en general forma substancial, aunque nada cambie en los fenómenos, como tampoco cambian las almas de los animales, si es que las poseen [24]. Incluso se puede demostrar que la noción de tamaño, de figura y de movimiento, no es tan distinta como se imagina y que encierra algo de imaginario y de relativo a nuestras percepciones tal como lo son igualmente (aunque mucho más) el color, la temperatura y otras cualidades semejantes de las que se puede dudar si se encuentran verdaderamente en la naturaleza de las cosas que están fuera de nosotros [25]. Por este motivo las cualidades de esta clase no podrían constituir substancia alguna. Y si no existiera otro principio de identidad

[24] Sobre este tema volverá Leibniz más adelante en el § 18; para los años siguientes, ver *Advertencias*, al art. 52, *Sobre la reforma de la filosofía primera*, *Nuevo sistema*, §§ 2-11, *Sobre la naturaleza misma*, §§ 11-13.

[25] Especifica lo que ya había dicho en *Sobre el modo de distinguir*, hacia el final. Todas las cualidades envuelven algo imaginario o subjetivo, pero unas más, otras menos. Esto significa que a juicio de Leibniz hay continuidad entre los dos tipos de cualidades, esto es, que hay una gradación que lleva de unas a otras.

en los cuerpos que el que acabamos de expresar, un cuerpo nunca subsistiría más de un momento.

Sin embargo, las almas y las formas substanciales de los demás cuerpos son muy diferentes de las almas inteligentes que son las únicas que conocen sus acciones y que no sólo no perecen naturalmente sino incluso conservan siempre el fundamento del conocimiento de lo que son[26]. Tal circunstancia hace que ellas solas sean susceptibles de castigo y recompensa y las convierte en ciudadanos de la república del universo, cuyo monarca es Dios. También se sigue que todas las restantes criaturas deben servirlas, tema del que ya hablaremos más ampliamente.

§ 13. — *Como la noción individual de cada persona encierra de una vez para siempre lo que ha de ocurrirle, se puede ver ahí la prueba a priori de la verdad de cada acontecimiento o el motivo que explica por qué ha ocurrido uno y no otro. Pero estas verdades aunque seguras no dejan de ser contingentes por estar fundadas en el libre arbitrio de Dios o de las criaturas en las cuales la elección posee siempre razones que inclinan pero que no son necesarias.*

Pero antes de seguir hay que intentar resolver una gran dificultad que puede nacer de los fundamentos previamente establecidos. Dijimos que la noción de una substancia individual encierra de una vez para siempre todo lo que le puede ocurrir y que si se considera esa noción se podrá ver en ella todo lo que verdaderamente es posible enunciar de ella, tal como en la naturaleza del círculo se pueden descubrir todas aquellas propiedades que es posible deducir de él. Pero pareciera que de ese modo se ha destruido la diferencia entre las verdades contingentes y las necesarias, que no podrá existir la libertad humana y que una absoluta fatalidad ha de reinar en todas nuestras acciones así como en los demás acontecimientos del
437 mundo. A lo cual respondo que es preciso distinguir entre lo que es cierto y lo que es necesario: todo el mundo está de acuerdo en que los futuros contingentes son seguros puesto que Dios los prevé, pero no por esto reconoce que sean necesarios. Pero (se dirá), si de una definición o noción se puede deducir infaliblemente una conclusión, ésta será necesaria. Luego si

26 "Espíritus" las llamará más adelante (§§ 34-36); ver también *Nuevo sistema*, § 5; *Monadología*, §§ 18-30 y 82-5; *Principios de la naturaleza*, §§ 4-6 y 14-5.

sostenemos que todo lo que le debe suceder a alguien, está ya comprendido virtualmente en su naturaleza o noción, como las propiedades lo están en la definición del círculo, todavía subsiste la dificultad. Para resolverla seriamente digo que la conexión o consecución es de dos clases: la primera es absolutamente necesaria, y su contrario implica contradicción. Esta deducción tiene lugar en las verdades eternas como son las de la geometría; la segunda, no es necesaria sino *ex hypothesi* y, por así decirlo, por accidente, pero en sí misma es contingente puesto que lo contrario no implica contradicción. Y esta conexión está fundada no en las ideas totalmente puras y en el simple entendimiento de Dios sino incluso en sus decretos libres y en el curso del universo.

Veamos un ejemplo: como Julio César se va a convertir en dictador perpetuo y señor de la república y va a destruir la libertad de los romanos, tal acción está comprendida en su noción, pues suponemos que es propio de la naturaleza de esa noción perfecta de un sujeto comprender todo para que el predicado esté encerrado en ella, *ut possit inesse subjecto* (para que pueda ser inherente al sujeto). Se podría decir que él no debe cometer esa acción en virtud de esa noción o idea puesto que ella sólo le conviene porque Dios sabe todo. Pero se ha de insistir en que su naturaleza o forma responde a esa noción y puesto que Dios le ha impuesto ese personaje, en adelante le resulta necesario realizarlo. Yo podría responder mediante el recurso de los futuros contingentes pues aún no tienen realidad sino en el entendimiento y en la voluntad de Dios, y como Dios les ha dado esa forma de antemano, será preciso por ende que respondan a ella.

Pero prefiero resolver las dificultades antes que eludirlas, por ejemplo, mediante otras dificultades parecidas y lo que voy a decir servirá para aclarar tanto lo uno como lo otro. En este momento pues es preciso aplicar la diferencia apuntada entre las conexiones, y digo que lo que sucede de acuerdo con sus antecedentes es seguro pero no necesario y si alguien hiciera lo contrario no haría algo imposible en sí mismo aunque (*ex hypothesi*) sea imposible que ocurra. Pues si alguien fuera capaz de
llevar a su término toda la demostración por medio de la cual 438
probara ese nexo entre el sujeto que es César y el predicado que es su empresa afortunada, mostraría en efecto que la dictadura futura de César tiene su fundamento en su noción o naturaleza, que se advierte ahí una razón por la que resolvió

pasar el Rubicón antes que detenerse y por la que ha ganado y no perdido la batalla de Farsalia, y que era razonable y por consiguiente seguro que esto sucediera pero que no es necesario en sí mismo, ni lo contrario implica contradicción. Más o menos como es razonable y seguro que Dios hará siempre lo mejor aunque lo que es menos perfecto no implica contradicción.

En efecto, se podría descubrir que la demostración de este predicado de César no es tan absoluta como las demostraciones de los números o de la geometría sino que supone el curso de las cosas que Dios ha elegido libremente y se funda en el primer decreto libre de Dios, que indica hacer siempre lo más perfecto y en el decreto promulgado por Dios (como consecuencia del primero) respecto de la naturaleza humana y que dice que el hombre hará siempre (aunque libremente) lo que le parezca mejor. Así pues toda verdad que se funde en estos diferentes decretos es contingente, aunque sea cierta. En efecto, estos decretos no cambian la posibilidad de las cosas y, como ya he dicho, aunque Dios elige con seguridad siempre lo mejor, esto no impide que lo menos perfecto no sea posible en sí mismo ni siga siéndolo aunque no ocurra, pues no se lo rechaza por su imposibilidad sino por su imperfección. Ahora bien, no es necesario todo aquello cuyo opuesto es posible.

Estaremos pues en condiciones de resolver este tipo de dificultades, por enormes que parezcan (y, en efecto, no menos urgentes según la opinión de todos los que han tratado esta materia), siempre que consideremos que todas las proposiciones contingentes poseen razones para ser de este modo y no de otro, o bien (lo que en definitiva resulta lo mismo) que poseen pruebas *a priori* de su verdad que las vuelven ciertas y que muestran que la conexión entre el sujeto y el predicado de estas proposiciones tiene su fundamento en la naturaleza de ambos; pero que no tienen demostraciones necesarias puesto que sus razones sólo se fundan en el principio de la contingencia o de la existencia de las cosas, es decir, en aquello que es o parece lo mejor entre muchas cosas igualmente posibles, mientras que las verdades necesarias se fundan en el principio de contradicción
439 y en la posibilidad o imposibilidad de las esencias mismas, sin que esto tenga que ver con la voluntad libre de Dios o de las criaturas.

§ 14. — *Dios produce diversas substancias según las diferentes visiones que tiene del universo y merced a la intervención de Dios la naturaleza propia de cada substancia comporta que lo que le ocurre a una responda a lo que le ocurre a todas las demás sin que actúen inmediatamente una en otra.*

Después de haber conocido de alguna manera en qué consiste la naturaleza de las substancias es preciso tratar de explicar la dependencia de unas con respecto a otras y sus respectivas acciones y pasiones. En primer lugar es muy claro que las substancias creadas dependen de Dios que las conserva e incluso las produce continuamente por una especie de emanación, como nosotros producimos nuestros pensamientos [27]. En efecto, Dios hace girar por así decirlo en todas partes y de toda forma el sistema general de los fenómenos que tiene a bien producir para manifestar su gloria y contempla todos los aspectos del mundo de todas las maneras posibles puesto que no hay relación que se sustraiga a su omnisciencia. El resultado de cada visión del universo, en que éste aparece como algo contemplado desde cierto lugar, es una substancia que expresa el universo conforme a esa visión, siempre que Dios crea conveniente hacer efectivo su pensamiento y producir esa substancia. Y como la visión de Dios es siempre verdadera nuestras percepciones también lo son, pero sólo nos pertenecen los juicios y son ellos los que nos engañan [28].

[27] La noción de emanación es una de las más difíciles y oscuras de la filosofía de Leibniz. Burgelin ha señalado que sin oponerse al concepto de creación, el de emanación subraya el carácter continuo del acto que liga a las criaturas con Dios. De ahí que Leibniz haya hablado, con la tradición y con Descartes, de creación continua. Sin embargo, esta doctrina requiere que a cada instante el mundo caiga en la nada y sea restablecido en la existencia por el acto creador de Dios, lo que implica que el tiempo se compondría de instantes; Leibniz rechaza estas consecuencias (*Advertencias*, al art. 21). Según Leibniz Dios tiene que dar leyes a las cosas (*Sobre la naturaleza misma*, §§ 5, 6 y 8), pues de lo contrario se justifica el trajinado (y poco digno) Dios de Malebranche. Recuérdese, además, que entre otras razones el tiempo según Leibniz no está compuesto de instantes porque no es nada substancial, no tiene otra entidad que la de ser un orden. Por lo tanto la creación no es temporal. Pero entonces la emanación o conservación sólo es la apariencia temporal del acto creador. Ahora bien, de este modo se plantea el siguiente problema: ¿qué sentido debe acordarse a las proposiciones fundamentales de la dinámica si la fuerza sólo tiene sentido como despliegue en la duración? Sobre el tema ver *Teodicea*, GP VI, 343-4; ver también GP VI, 440; *Monadología*, § 47 y *Advertencias*, al art. 21.

[28] La mayoría de nuestras percepciones es confusa y aun oscura pero no errónea (ver *Meditaciones*); sólo el juicio es capaz de verdad y error (*Advertencias*, a los arts. 6 y 31, 35 y 36).

Antes hemos dicho, y se sigue de lo que acabamos de decir, que cada substancia es como un mundo aparte, independiente de todo excepto de Dios. Así pues todos nuestros fenómenos, es decir todo lo que nos puede llegar a suceder sólo es consecuencia de nuestro ser [29]. Esos fenómenos observan cierto orden conforme con nuestra naturaleza o, por así decirlo, con el mundo que existe en nosotros. Eso hace que podamos llevar a cabo observaciones útiles para regular nuestra conducta, que se justifican por el éxito de los fenómenos futuros; y así podemos juzgar a menudo acerca del futuro por medio del pasado sin equivocarnos. Esto bastaría para decir que tales fenómenos son verdaderos sin que nos preocupe si existen fuera de nosotros y si otros también los perciben [30]. Sin embargo es muy verdadero que las percepciones o expresiones de todas las substancias se corresponden. Así cada uno siguiendo con cuidado ciertas razones o leyes que ha observado, se encuentra con el otro que ha hecho lo mismo; como sucede cuando muchos, que se han puesto de acuerdo en encontrarse en algún lugar un día prefijado, pueden llevarlo a cabo efectivamente si se lo proponen. Pero aunque todos expresan los mismos fenómenos, no por eso sus expresiones son perfectamente semejantes sino que basta
440 con que sean proporcionales: tal como numerosos espectadores creen ver lo mismo y en efecto se entienden mutuamente aunque cada uno ve y habla según la medida de su visión [31].

Sólo Dios (de quien todos los individuos emanan continuamente, y que ve el universo no sólo como ellos lo ven sino también de muy otro modo que todos ellos) es causa de esa correspondencia de sus fenómenos, y hace que lo que es propio de uno se vuelva público para todos, de otra manera no habría vínculo. Se podría decir en cierta forma y con buen sentido, aunque sea alejarse del uso, que una substancia particular no actúa jamás sobre otra substancia particular, ni tampoco la padece, si se considera que lo que sucede a cada una es únicamente consecuencia de su idea o noción completa puesto que esa idea encierra ya todos los predicados o acontecimientos y expresa todo el universo. En efecto, sólo pueden ocurrirnos pensamientos y percepciones y todos nuestros pensamientos y nuestras

[29] El *Nuevo sistema* narra la sorpresa que experimentó Leibniz cuando fue llevado a esta conclusión.

[30] Ver *Sobre el modo de distinguir*, donde Leibniz ofrece el examen más detallado de este asunto.

[31] Sobre la noción de expresión ver *¿Qué es idea?* (Sección III, 4).

percepciones futuras son solamente consecuencias, aunque contingentes, de nuestros pensamientos y percepciones precedentes. De tal manera que si fuera capaz de considerar en forma distinta todo lo que me ocurre o se me aparece en este momento, podría ver en ello todo lo que sucederá o se me aparecerá en todo momento. Lo que no dejaría de realizarse y me sucedería igualmente aunque todo lo que existe fuera de mí se destruyese, siempre que quedáramos Dios y yo. Pero como atribuimos a otras cosas, interpretadas como causas que obran sobre nosotros, lo que percibimos de cierta manera, es preciso considerar el fundamento de este juicio y lo que contiene de verdadero.

§ 15. — *La acción de una substancia finita sobre otra sólo consiste en el aumento del grado de su expresión unido a la disminución del grado de expresión de la otra, en la medida en que Dios las obliga a acomodarse mutuamente.*

Pero sin entrar en una larga discusión basta ahora con observar para conciliar el lenguaje metafísico con la práctica que por lo pronto y con razón nos atribuimos a nosotros mismos, los fenómenos que expresamos con mayor perfección, y que atribuimos a las demás substancias lo que cada una expresa del mejor modo. Así una substancia que posee una extensión infinita, en tanto que expresa todo, se vuelve limitada por la manera de su expresión más o menos perfecta. Así pues es posible concebir que las substancias se estorban o se limitan entre sí y por ende se puede afirmar en ese sentido que actúan una sobre otra y que se ven obligadas, por así decirlo, a acomodarse entre sí. Pues puede suceder que un cambio que aumenta la expresión de una disminuye la de otra. Pues la virtud de una substancia particular es expresar apropiadamente la gloria de Dios y gracias a ello es menos limitada. Y cuando cada cosa ejerce su virtud o su poder, es decir, cuando actúa, cambia 441
para mejor y se expande en tanto que actúa: así pues cuando sucede un cambio en virtud del cual numerosas substancias se ven afectadas (como en efecto todo cambio las afecta a todas) creo que se puede afirmar que la que inmediatamente pasa debido a ello a un grado más elevado de perfección o a una expresión más perfecta, ejerce su poder y *actúa* y la que pasa a un grado menor hace conocer su debilidad y *padece*. De este modo sostengo que toda acción de una substancia que tiene perfección importa algún *placer* y toda pasión algún *dolor* y *viceversa*. Sin

embargo puede suceder que una ventaja presente sea destruida después por un mal mayor. Por eso se puede pecar actuando o ejerciendo su poder y sintiendo placer en ello.

§ 16. — *El concurso extraordinario de Dios está comprendido en lo que expresa nuestra esencia, pues esa expresión se extiende a todo pero supera las fuerzas de nuestra naturaleza o nuestra expresión distinta, la cual es finita y sigue ciertas máximas subalternas.*

Ahora sólo queda por explicar cómo es posible que Dios tenga a veces influencia sobre los hombres o sobre las otras substancias mediante un concurso extraordinario y milagroso puesto que parece que nada extraordinario ni de sobrenatural puede ocurrirles, dado que todo lo que les sucede sólo es consecuencia de su naturaleza. Pero es preciso recordar lo que antes hemos dicho [32] con respecto a los milagros en el universo: son siempre conformes a la ley universal del orden general aunque estén por encima de las máximas subalternas. Y en cuanto toda persona o substancia es como un pequeño mundo que expresa [33] el mundo más grande, se puede decir incluso que tal acción extraordinaria de Dios sobre esta substancia no deja de ser milagrosa, por más que esté comprendida en el orden general del universo, en tanto se halla expresada por la esencia o noción individual de esa substancia. Por lo cual si comprendemos en nuestra naturaleza todo lo que ella expresa, nada le es sobrenatural pues se extiende a todo, ya que un efecto expresa siempre su causa y Dios es la verdadera causa de las substancias. Pero como lo que nuestra naturaleza expresa más perfectamente le pertenece de una manera particular, pues en eso consiste su poder y ella es limitada, como acabo de explicar, hay muchas cosas que superan las fuerzas de nuestra naturaleza e incluso las de todas las naturalezas limitadas. En consecuencia, para hablar más claramente, digo que los milagros y los concursos extraordinarios de Dios tienen de particular que no podrían ser previstos mediante el razonamiento de ningún espíritu creado, por esclarecido que fuera, pues la comprensión distinta del orden general los excede a todos: mientras que todo lo que se
442 denomina natural depende de las máximas menos generales que

[32] Ver antes el § 6.

[33] No que lo conoce distintamente. Todo está comprendido en nuestra esencia que expresa el orden universal, aunque sólo Dios conoce ese orden.

las criaturas pueden comprender. Para que las palabras sean tan irreprochables como el sentido, sería bueno enlazar ciertos modos de hablar con ciertos pensamientos y aquello que comprende todo lo que expresamos se podría llamar nuestra esencia o idea y, como expresa nuestra unión con Dios mismo, no tiene límites y nada la supera. Pero lo que en nosotros es limitado se podrá llamar nuestra naturaleza o nuestro poder y en este respecto lo que supera las naturalezas de todas las substancias creadas, es sobrenatural.

§ 17. — *Ejemplo de una máxima subalterna o ley de la Naturaleza en que se muestra contra los cartesianos y muchos otros que Dios conserva siempre la misma fuerza pero no la misma cantidad de movimiento.*

He mencionado a menudo las máximas subalternas o las leyes de la naturaleza y parece que sería conveniente dar un ejemplo; en general nuestros filósofos recientes se valen de la regla famosa de que Dios conserva siempre la misma cantidad de movimiento en el mundo[34]. Es muy plausible, en efecto, y en otro tiempo la he tenido por indudable[35]. Pero después he reconocido en qué consiste su falla. Descartes y muchos otros hábiles matemáticos han creído que la cantidad de movimiento, es decir, la velocidad multiplicada por el tamaño del móvil, concuerda enteramente con la fuerza que mueve, o para decirlo geométricamente, que las fuerzas están en razón compuesta con las velocidades y los cuerpos. Es muy razonable que siempre se conserve en el universo la misma fuerza. También cuando se atiende a los fenómenos se observa claramente que el movimiento mecánico perpetuo no tiene lugar porque de ese modo la fuerza de una máquina que siempre disminuye un poco por la fricción y pronto debe terminar, se restablecería y en consecuencia aumentaría por sí misma sin un nuevo impulso exterior. Y se observa también que la fuerza de un cuerpo no disminuye sino en la medida en que se entrega a otros cuerpos contiguos o a sus propias partes en tanto que ellas poseen un movimiento aparte.

De este modo han creído que lo que se puede afirmar de la fuerza se podría decir también de la cantidad de movimiento. Pero para mostrar la diferencia, supongo que un cuerpo que cae desde cierta altura adquiere la fuerza para volver a subir,

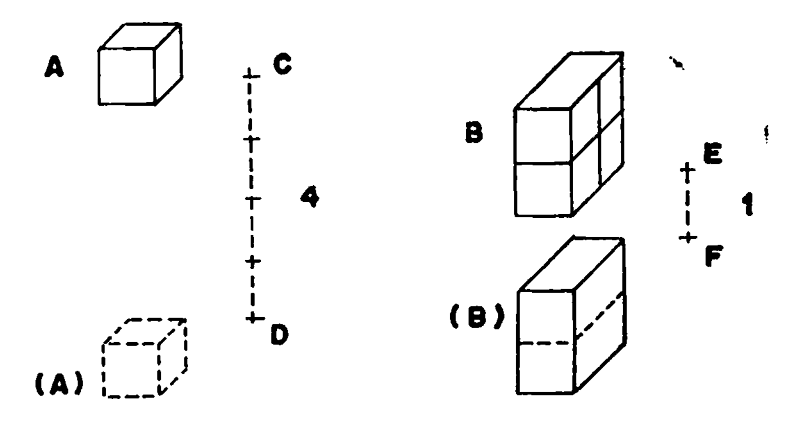
[34] Descartes, *Los principios de la filosofía*, II, 36.
[35] Hacia 1670 en *Nueva hipótesis física*.

si su dirección lo lleva a ello, a menos que se encuentren algunos obstáculos; por ejemplo un péndulo recuperará perfectamente la altura de la que ha descendido si la resistencia del aire y algunos otros pequeños obstáculos no disminuyen un tanto la fuerza adquirida.

Supongo también que es preciso tanta fuerza para elevar
443 un cuerpo A de una libra a la altura CD de cuatro toesas como se requiere para elevar un cuerpo B de cuatro libras a la altura EF de una toesa. Todo esto lo reconocen nuestros filósofos recientes.

Es claro que el cuerpo A que cayó de la altura CD ha adquirido precisamente tanta fuerza como el cuerpo B que ha caído de la altura EF; pues el cuerpo (B) habiendo llegado a F y teniendo la fuerza de volver a subir hasta E (por la primera suposición) tiene en consecuencia la fuerza de llevar un cuerpo de cuatro libras, es decir, su propio cuerpo a la altura EF de una toesa e igualmente el cuerpo (A), habiendo llegado a D y teniendo la fuerza de volver a subir hasta C, tiene la fuerza de llevar un cuerpo de una libra, es decir, su propio cuerpo, a la altura CD de cuatro toesas. En consecuencia (por la segunda suposición) la fuerza de estos dos cuerpos es igual.

Veamos ahora si la cantidad de movimiento es también la misma en uno y en otro: pero aquí nos soprenderá hallar una diferencia grandísima. Pues Galileo ha demostrado que la velocidad adquirida por la caída CD es doble de la velocidad adquirida por la caída EF, aunque la altura sea cuádruple. Multipliquemos pues el cuerpo A que es 1 por su velocidad que es



2, el producto o la cantidad de movimiento será 2; y por otra parte multipliquemos el cuerpo B que es 4 por su velocidad que es 1, el producto o la cantidad de movimiento será 4. Así pues la cantidad de movimiento del cuerpo (A) en el punto D es la mitad de la cantidad de movimiento del cuerpo (B) en el punto F y sin embargo sus fuerzas son iguales. Por lo tanto existe realmente diferencia entre la cantidad de movimiento y la fuerza, lo que había que mostrar.

Así se ve cómo hay que estimar la fuerza por la cantidad del efecto que puede producir, por ejemplo, por la altura, a la que puede ser elevado un cuerpo pesado de cierto tamaño y especie, lo que es muy diferente de la velocidad que se le puede imprimir. Y para darle el doble de la velocidad es preciso más del doble de la fuerza.

Nada es más simple que esta prueba y Descartes ha incurrido aquí en un error sólo por confiar excesivamente en sus propios pensamientos aunque no estaban todavía demasiado maduros. Pero me sorprende que después sus seguidores no se
hayan percatado de esta falla: y temo que comiencen a imitar 444
a algunos peripatéticos, de los que se burlan, y que, como ellos, se acostumbren a consultar más frecuentemente los libros de su maestro que la razón y la naturaleza.

§ 18. — *Es importante distinguir entre la fuerza y la cantidad de movimiento, entre otros motivos, para juzgar que es preciso recurrir a consideraciones metafísicas independientes de la extensión para explicar los fenómenos de los cuerpos.*

Esta consideración de la fuerza en cuanto se la distingue de la cantidad de movimiento es bastante importante, no sólo en física y en mecánica, para encontrar las verdaderas leyes de la naturaleza y las reglas del movimiento y corregir en la práctica numerosos errores que se han deslizado en los escritos de algunos diestros matemáticos, sino incluso en la metafísica para entender mejor los principios. Pues, si sólo se considera en el movimiento aquello que comprende precisa y formalmente, es decir, un cambio de lugar, entonces no es algo enteramente real, y cuando numerosos cuerpos cambian de situación entre sí no es posible determinar sólo por la consideración de esos cambios a cuál de ellos se debe atribuir el movimiento o el reposo como podría hacer ver de manera geométrica si ahora quisiera detenerme en este punto.

Pero la fuerza o causa próxima de estos cambios es algo más real y hay bastante fundamento para atribuirla a un cuerpo antes que a otro. Igualmente sólo por esto se puede saber a quien pertenece el movimiento. Esta fuerza es algo diferente del tamaño de la figura y del movimiento y se puede juzgar de ahí que todo lo que se concibe en el cuerpo no consiste únicamente en la extensión y en sus modificaciones como creen nuestros modernos. De este modo estamos obligados además a restablecer algunos seres o formas que ellos han desterrado. Y aunque quienes entienden todos los fenómenos particulares de la naturaleza pueden explicarlos en forma matemática o mecánica parece cada vez más claro, sin embargo, que los principios generales de la naturaleza corpórea y de la mecánica misma son más bien metafísicos que geométricos y pertenecen preferentemente a algunas formas o naturalezas indivisibles, como causas de las apariencias, que a la masa corpórea o extensa. Reflexión que permite reconciliar la filosofía mecánica de los modernos con la circunspección de algunas personas inteligentes y bien intencionadas que temen con alguna razón que uno se aleje demasiado de los seres inmateriales con perjuicio de la piedad.

§ 19. — *Utilidad de las causas finales en la física.*

Como no me gusta juzgar mal a la gente no acuso a los nuevos filósofos que pretenden desterrar las causas finales de la física[36]. Pero sin embargo me siento obligado a confesar
445 que las consecuencias de tal opinión me parecen peligrosas, en especial cuando las vinculo con la opinión que he refutado al comienzo de este discurso y que parece encaminada a prescindir por entero de dichas causas como si al obrar Dios no se propusiera fin ni bien alguno o como si el bien no fuera el objeto de su voluntad[37]. Por el contrario, tengo para mí, que es ahí en donde es preciso buscar el principio de todas las existencias y de las leyes de la naturaleza puesto que Dios se propone siempre lo mejor y lo más perfecto.

[36] Descartes. *Meditaciones metafísicas*, IV, AT IX, 44; *Los principios de la filosofía*, I, 28, AT VIII, 15-6; a Hyperaspistes, AT III, 431-2; a Chanut, AT V, 53 y sgts. En mi edición *Descartes. Obras escogidas* (Buenos Aires, 1980), pp. 255, 324, 401-2 y 466-7, respectivamente.

[37] Las consecuencias de algunas de las opiniones de Descartes conducen a Spinoza (ver antes nota 4).

Reconozco de buen grado que estamos sujetos a engaño cuando deseamos determinar los fines o propósitos de Dios, pero ello sólo ocurre cuando los queremos limitar a un propósito particular, creyendo que sólo ha tenido en vista un único objeto, en lugar de tener simultáneamente referencia a todo, como cuando creemos que Dios ha creado el mundo sólo para nosotros. Se trata de un gran engaño aunque sea muy verdadero que lo ha creado íntegramente para nosotros y de que no hay en el universo nada que no nos afecte y que no se conforme también con sus intenciones hacia nosotros según los principios antes establecidos. Así cuando vemos un buen efecto o alguna perfección que sucede o que se sigue de las obras de Dios, podemos decir con seguridad que Dios se lo ha propuesto. Pues no hace nada por azar y no es semejante a nosotros que dejamos de obrar bien. Por lo cual es muy difícil que nos podamos engañar en ello como les ocurre a los políticos exagerados que imaginan un refinamiento excesivo en los designios de los príncipes o como los comentaristas que buscan excesiva erudición en el autor que estudian; no se podría atribuir demasiada reflexión a esta sabiduría infinita y no hay materia en que el error sea menos de temer mientras sólo se hagan afirmaciones y se prescinda aquí de las proposiciones negativas que limitan los designios de Dios.

Todos los que observan la admirable estructura de los animales se ven llevados a reconocer la sabiduría del autor de las cosas y aconsejo a los que poseen algún sentimiento de piedad e incluso de verdadera filosofía que se alejen de las frases de algunos presuntos espíritus fuertes que afirman que uno ve porque ocurre que tiene ojos y no que los ojos hayan sido hechos para ver[38]. Cuando se está seriamente imbuido de esas opiniones que atribuyen todo a la necesidad de la materia o a cierto azar (aun cuando uno y otro deban parecer ridículos a quienes entienden lo que hemos explicado antes) es difícil que se pueda reconocer un autor inteligente de la naturaleza. Pues el efecto debe responder a su causa, e incluso como mejor se conoce es por el conocimiento de la causa, y no es razonable 446
introducir una inteligencia soberana ordenadora de las cosas, y después, en lugar de emplear su sabiduría, no servirse sino de las propiedades de la materia para explicar los fenómenos.

[38] Lucrecio, *De rerum natura*, IV, 825 (ver *Diálogo entre un político y un sacerdote*, nota 37).

Lo mismo que si para dar razón de una conquista realizada por un gran príncipe que se apodera de una plaza fuerte de gran importancia, un historiador pretendiera decir que se debe a que los corpúsculos de la pólvora del cañón al entrar en contacto con una chispa han salido con una velocidad capaz de impulsar un cuerpo duro y pesado contra las murallas de la plaza fuerte, mientras que las partes de los corpúsculos que componen el cobre del cañón están muy bien entrelazadas para no desunirse por los efectos de esa velocidad, en vez de hacer ver cómo la previsión del conquistador lo ha inducido a escoger el tiempo y los medios convenientes y cómo su poder ha superado todos los obstáculos.

§ 20. — *Pasaje notable de Sócrates en Platón, contra los filósofos demasiado materialistas.*

Esto me trae a la memoria un hermoso pasaje de Sócrates en el *Fedón* de Platón [30], que concuerda maravillosamente con mis opiniones sobre este punto y parece haber sido redactado en forma expresa contra nuestros filósofos demasiado materialistas. Así pues esta relación me ha impulsado a traducirlo aunque sea un poco extenso. Tal vez esta muestra pueda servir de ocasión para que alguno nos comunique muchos otros pensamientos bellos y sólidos que se encuentran en los escritos de este famoso autor.

"Escuché en cierta ocasión —dice— a alguien que leía un libro de Anaxágoras, y allí se afirmaba que un ser inteligente era la causa de todas las cosas y que él las había dispuesto y embellecido. Esto me agradó muchísimo, pues yo creía que si el mundo era efecto de una inteligencia, todo estaría hecho del modo más perfecto posible. Por lo cual pensé que quien quisiera dar razón de por qué las cosas se engendran o perecen o subsisten debería buscar lo que fuera conveniente a la perfección de cada cosa. De este modo el hombre sólo tendría que considerar en sí mismo o en alguna otra cosa lo mejor y lo más perfecto. Pues quien conociera lo más perfecto juzgaría de ahí fácilmente lo imperfecto puesto que sólo hay una misma ciencia de lo uno y de lo otro.

Considerando todo esto sentía alegría por haber encontrado un maestro que pudiera enseñar las razones de las cosas: por

[30] *Fedón* 97b-99c. La traducción de Leibniz es libre y a veces saltea pasajes del texto. Ya en 1676 Leibniz tradujo para Huet el *Fedón* —junto con el *Teeteto*—, ver Robinet, *M. et L.*, 31. A menudo Leibniz cita con veneración este diálogo.

ejemplo si la tierra era redonda más bien que plana y por qué era mejor que fuera así y no de otra manera. Además esperaba que al decir que la tierra está en el medio o no del universo, me explicara por qué esto era lo más conveniente. Y que me diría otro tanto del sol, de la luna, de las estrellas y de sus movimientos. Y que después de mostrarme, por último, lo que fuera conveniente a cada cosa en particular me mostraría aquello que sería lo mejor en general.

Lleno de esa esperanza tomé y examiné los libros de Anaxágoras con gran entusiasmo pero me sentí decepcionado en mis expectativas pues me sorprendió ver que no se servía de esa inteligencia rectora que él había anticipado, que ya no hablaba de la belleza ni de la perfección de las cosas y que introducía ciertas materias etéreas poco verosímiles.

En lo cual se conducía como el que afirmara que Sócrates cumple sus tareas con inteligencia pero que al pasar después a explicar en detalle las causas de sus acciones, dijera que está sentado aquí porque tiene un cuerpo compuesto de huesos, carne y nervios, que los huesos son sólidos pero que poseen intervalos o coyunturas, que los nervios pueden estar tensos o relajados y que por esto el cuerpo es flexible y por último que estoy sentado. O también si al pretender dar razón de su actual discurso, hubiera recurrido al aire, a los órganos de la voz y del oído y cosas parecidas, olvidando sin embargo las verdaderas causas, a saber, que los atenienses han considerado que sería mejor condenarme que absolverme y que yo he considerado mejor permanecer sentado aquí que escapar. Pues, en verdad, sin esto, hace tiempo que estos nervios y huesos estarían junto a los beocios y megáricos si no hubiera descubierto que es más justo y honesto de mi parte sufrir el castigo que la patria me quiere imponer que vivir en otra parte vagabundo y exiliado. Por esto no es razonable considerar como causas a estos huesos y a estos nervios y a sus movimientos.

Es verdad que el que dijera que yo no podría realizar todo esto sin huesos y sin nervios tendría razón, pero una cosa es establecer la causa verdadera y otra lo que sólo es una condición sin la cual la causa no podría ser causa.

Las personas que dicen solamente, por ejemplo, que el movimiento de los cuerpos que giran sostiene la tierra en el lugar en que se encuentra, olvidan que el poder divino dispone todo de la mejor manera y no comprenden que lo que une y forma y mantiene el mundo es el bien y lo bello..." Hasta aquí

Sócrates, pues lo que sigue en Platón acerca de las ideas o formas no es menos excelente pero es un poco más difícil.

§ 21. — *Si las reglas mecánicas dependieran únicamente de la Geometría sin la metafísica, los fenómenos serían completamente diferentes.*

Como siempre se ha reconocido la sabiduría de Dios en el detalle de la estructura mecánica de algunos cuerpos particulares, es preciso que se muestre también en la economía general del mundo y en la constitución de las leyes de la naturaleza. Y esto es tan verdadero que los designios de esa sabiduría se pueden observar en las leyes del movimiento en general. Pues si no hubiera en los cuerpos más que una masa extensa y en el movimiento más que el cambio de lugar y si todo se debiera y pudiera deducir únicamente de estas definiciones con necesidad geométrica, se seguiría, como lo he mostrado en otra parte [40], que el cuerpo más pequeño transmitiría al más grande, que estuviera en reposo y con el que chocara, la misma velocidad que posee sin perder nada de la propia, fuera ésta la que fuera; y sería preciso admitir una cantidad de otras reglas semejantes completamente contrarias a la formación de un sistema.
447 Pero el decreto de la sabiduría divina ha dispuesto que se conserve siempre la totalidad de la misma fuerza y de la misma dirección.

Encuentro que incluso numerosos efectos de la naturaleza se pueden demostrar de dos maneras, a saber, por la consideración de la causa eficiente, y aun en parte por la consideración de la causa final, valiéndose por ejemplo del decreto de Dios de producir siempre su efecto por las vías más fáciles y más determinadas como he hecho observar en otro lugar dando razón de las reglas de la catóptrica y de la dióptrica [41] a la que pronto me referiré más extensamente.

[40] *Teoría del movimiento abstracto* (1671) donde Leibniz critica la cuarta ley del choque de los cuerpos tal como la expone Descartes en *Los principios de la filosofía*, II, 49.

[41] Leibniz alude a su memoria *Unico principio de óptica, catóptrica y dióptrica* publicada en *Acta eruditorum* en junio de 1682. Hablando de la luz dirá años después: "la causa final basta para adivinar las leyes que siguen; pues dado que nos figuremos que la naturaleza ha tenido el propósito de conducir los rayos desde un punto dado a otro punto dado, por el camino más fácil, encontramos admirablemente bien todas esas leyes". Son las relativas a la reflexión (catóptrica) y la refracción (dióptrica). (Ver *Advertencias*, al art. 28.)

§ 22. — *Conciliación de las dos vías, la de las causas finales y la de las causas eficientes, para satisfacer tanto a quienes explican la naturaleza mecánicamente como a aquellos que recurren a naturalezas incorpóreas.*

Conviene hacer esta observación para conciliar a los que esperan explicar mecánicamente la formación del primer tejido de un animal y toda la máquina de las partes con aquellos que dan razón de esta misma estructura mediante las causas finales. Una y otra posición es conveniente, una y otra puede ser útil no sólo para admirar el artificio del gran artesano sino también para descubrir algo útil en la física y en la medicina. Y los autores que siguen estos caminos diferentes no deberían tratarse mal entre sí [42].

Pues observo que quienes gustan de explicar la belleza de la divina anatomía se burlan de aquellos que conciben que el movimiento de ciertos líquidos, que parece fortuito, ha podido plasmar una variedad de miembros tan bella y los tildan de temerarios y profanos. Y a la inversa éstos califican a los primeros de simples y supersticiosos, semejantes a esos antiguos que tomaban a los físicos por impíos cuando sostenían que no era Júpiter el que tronaba sino cierta materia de las nubes. Lo mejor sería unir ambas consideraciones, pues si es lícito valerse de una comparación vulgar, reconozco y exalto la habilidad de un artesano no solamente mostrando los propósitos que ha tenido al construir las piezas de su máquina sino explicando los medios de que se ha servido para confeccionar cada pieza, en especial cuando esos medios son simples y de ingeniosa invención. *Y Dios es artesano suficientemente hábil* para producir una máquina aun mil veces más ingeniosa que la de nuestro cuerpo, no recurriendo más que a algunos líquidos bastante simples expresamente formados de modo que sólo se requieran las leyes ordinarias de la naturaleza para desarrollarlos como es preciso con el fin de producir un efecto tan admirable, pero es verdad también que esto no sucedería si Dios no fuera el autor de la naturaleza.

Sin embargo encuentro que la vía de las causas eficientes que es más profunda en efecto y en cierto modo más inmediata 448
y *a priori*, es en cambio bastante difícil cuando se desciende al detalle, y creo que nuestros filósofos se apartan de ella con mu-

[42] Se refiere a los partidarios del sistema cartesiano y a los herederos de la tradición platónico-aristotélica, respectivamente.

cha frecuencia. Pero la vía de las causas finales es más fácil y no deja de servir a menudo para adivinar verdades importantes y útiles que llevaría mucho tiempo investigar por aquella otra vía más física, sobre la cual la anatomía puede suministrar ejemplos considerables. De este modo pienso que Snell[43], que por primera vez descubrió las leyes de la refracción, habría esperado largo tiempo hasta poder descubrirlas si hubiera pretendido investigar primero cómo se forma la luz. Pero ha seguido aparentemente el método del cual se sirvieron los antiguos para la catóptrica que es, en efecto, de las causas finales. Pues investigando la vía más fácil para conducir un rayo desde un punto dado a otro punto dado, a través de la consideración de un plan determinado (suponiendo que es el designio de la naturaleza), descubrieron la igualdad de los ángulos de incidencia y de reflexión como se puede ver en un pequeño tratado de Heliodoro de Larissa[44] y en otros. Lo cual Snell, según creo, y después de él (aunque sin saber nada de él) Fermat[45] han aplicado de modo más ingenioso a la refracción. Pues cuando los rayos observan en los mismos medios la misma proporción de los senos que es también la de la resistencia de los medios, se descubre que es la vía más fácil o al menos la más determinada para pasar de un punto dado en un medio a un punto dado en otro. Y queda por ver si es tan buena la demostración de este mismo teorema que Descartes ha pretendido dar por la vía de las causas eficientes. Al menos cabe sospechar que no la habría descubierto jamás a través de ellas si no se hubiera enterado en Holanda del descubrimiento de Snell[46].

[43] Willebrord Snell (1591-1626), quien fue profesor de matemática en la Universidad de Leyden. Leibniz considera que en el estudio de la refracción Snell siguió el principio de la simplicidad empleado por los antiguos en el estudio de la reflexión. Al morir Snell dejó varios manuscritos y entre ellos un trabajo experimental sobre la refracción en que por primera vez se enunciaba la ley de los senos, esto es la constancia de la relación entre los senos de los ángulos de incidencia y de refracción.

[44] Matemático griego, compuso a fines del siglo III o comienzos del IV después de Cristo un pequeño tratado de óptica.

[45] Pierre de Fermat (1601-1665) consideraba que era contraria al sentido común la demostración cartesiana de la refracción tal como se encuentra en el Discurso II de la *Dióptrica*, uno de los ensayos científicos prologados por el *Discurso del método*.

[46] Hoy se considera infundada esa acusación de plagio. Ver G. Milhaud, *Descartes savant* (Paris, 1921), capítulo V.

§ 23.— *Volviendo a las substancias inmateriales, se explica cómo Dios obra sobre el entendimiento de los espíritus y si se tiene siempre la idea de lo que se piensa.*

Me ha parecido conveniente insistir un poco en consideraciones sobre las causas finales, las naturalezas incorpóreas y una causa inteligente en relación con los cuerpos, para hacer conocer su utilidad incluso en la física y en la matemática y para depurar por una parte la filosofía mecánica del carácter profano que se le imputa y por otra, para elevar el espíritu de nuestros filósofos desde consideraciones exclusivamente materiales a meditaciones más nobles. Ahora será conveniente volver de los cuerpos a las naturalezas inmateriales y particularmente a los espíritus y decir algo del modo de que se vale Dios para iluminarlos y para obrar sobre ellos, y no hay que dudar de que existan también ciertas leyes de la naturaleza, sobre lo cual podría hablar mucho más ampliamente en otro lugar. Ahora 449
bastará con tocar sólo en parte esas ideas y la visión de todas las cosas en Dios y el modo como Dios es nuestra luz.

Será conveniente destacar que el mal uso de las ideas da ocasión a numerosos errores. Pues cuando se razona sobre algo se imagina tener una idea de tal cosa y ese es el fundamento sobre el cual algunos filósofos antiguos y nuevos han forjado cierta demostración de Dios que es muy imperfecta. Pues según dicen es necesario que yo tenga una idea de Dios o de un ser perfecto, puesto que pienso en él y no se podría pensar sin idea; ahora bien, la idea de ese ser encierra todas las perfecciones y la existencia es una, por consiguiente existe. Pero como pensamos a menudo en quimeras imposibles, por ejemplo en el último grado de velocidad, en el número más grande, en el encuentro de la concoide con su base o su regla [47], ese razonamiento no basta. En ese sentido pues puede decirse que existen ideas verdaderas y falsas [48] según que la cosa de la que se trata sea posible o no. Y entonces uno se puede envanecer de tener una idea de la cosa cuando está seguro de su posibilidad. De este modo el argumento antedicho prueba por lo menos que Dios

[47] En este y los siguientes artículos Leibniz reitera los argumentos que ha empleado por primera vez en público en sus *Meditaciones* (ver escrito anterior). En cuanto a la concoide, es una curva que se aproxima indefinidamente a una recta sin alcanzarla. Esto se puede demostrar rigurosamente aunque contraría la intuición del sentido común. Se trata, pues, de un ejemplo similar al de las asintóticas (ver más adelante *Advertencias*, al art. 26).

[48] Alusión al libro de Arnauld, *Traité des vraies et des fausses idées* (1683).

existe necesariamente, si es posible. Lo cual es en efecto un excelente privilegio de la naturaleza divina de no tener necesidad sino de su posibilidad o esencia para existir actualmente y es lo que precisamente se denomina *Ens a se* (ser por sí).

§ 24. — *Qué es un conocimiento claro u oscuro, distinto o confuso, adecuado e intuitivo o supositivo, definición nominal, real, causal, esencial.*

Para entender mejor la naturaleza de las ideas es preciso examinar en alguna medida la variedad de los conocimientos. Cuando puedo reconocer una cosa entre otras sin poder decir en qué consisten sus diferencias o propiedades, el conocimiento es *confuso*. De este modo conocemos algunas veces *claramente* sin tener ninguna duda de si un poema o un cuadro está bien o mal hecho, porque hay un *no sé qué* que nos satisface o que nos molesta. Pero cuando puedo explicar las notas que posee, el conocimiento se denomina *distinto*. Y tal es el conocimiento de un ensayador que discierne lo verdadero o lo falso por medio de ciertas pruebas o marcas que constituyen la definición del oro.

Pero el conocimiento distinto tiene grados, pues ordinariamente las nociones que entran en la definición requerirían ellas mismas una definición y sólo son confusamente conocidas. Pero cuando todo lo que entra en una definición o conocimiento distinto es conocido distintamente hasta llegar a las nociones primitivas, llamo a ese conocimiento *adecuado*. Y cuando mi
450 espíritu comprende simultánea y distintamente todos los ingredientes primitivos de una noción, posee un conocimiento *intuitivo* que es muy raro, pues la mayor parte de los conocimientos humanos son confusos o bien *supositivos*.

Es bueno también diferenciar las definiciones nominales y las reales: llamo *definición nominal* cuando aún se puede dudar si la noción definida es posible como por ejemplo si digo que un tornillo sin fin es una línea sólida cuyas partes son congruentes o pueden coincidir una con otra; el que no conoce por lo demás lo que es un tornillo sin fin, podrá dudar si tal línea es posible. aunque sea en efecto una propiedad recíproca del tornillo sin fin, pues las otras líneas cuyas partes son congruentes (que sólo son la circunferencia del círculo y la línea recta) son planas, es decir se pueden describir *in plano*. Esto permite ver que toda propiedad recíproca puede servir para

una definición nominal, pero cuando la propiedad da a conocer la posibilidad de la cosa forma la definición real. Y en tanto sólo se tiene una definición nominal no se podría tener seguridad de las consecuencias que se extraen de ella pues si ocultara alguna contradicción o imposibilidad se podrían extraer de ella conclusiones opuestas. Por lo cual las verdades no dependen de los nombres y no son arbitrarias como algunos nuevos filósofos han creído [49].

Por lo demás hay también mucha diferencia entre las especies de definiciones reales pues cuando la posibilidad no se prueba sino por experiencia como en la definición del mercurio (su posibilidad se conoce puesto que se sabe que tal cuerpo se encuentra efectivamente, que es un fluido extremadamente pesado y sin embargo bastante volátil), entonces la definición es solamente real y nada más. Pero cuando la prueba de su posibilidad se realiza *a priori*, la definición es real, y además causal como cuando contiene la generación posible de la cosa. Y la definición es perfecta o *esencial* cuando efectúa el análisis a fondo hasta las nociones primitivas, sin suponer nada que tenga necesidad de prueba *a priori* de su posibilidad.

§ 25. — *En qué caso nuestro conocimiento está unido a la contemplación de la idea.*

Ahora bien, es evidente que no tenemos idea alguna de una noción cuando es imposible. Y cuando el conocimiento es sólo *supositivo*, aunque tengamos la idea, no la contemplamos, pues una noción semejante sólo se conoce de la misma manera que las nociones ocultamente imposibles y, si es posible, no se la conoce por ese modo de conocimiento. Por ejemplo
cuando pienso en mil o en un quiliógono, lo hago a menudo sin 451
contemplar la idea (como cuando digo que mil es diez veces cien), sin tomarme el trabajo de pensar qué es diez y cien puesto que *supongo* saberlo y no creo tener necesidad de detenerme ahora para concebirlo [50]. De este modo podrá suceder, como en efecto sucede bastante a menudo, que me engaño con respecto a una noción que supongo o creo entender aunque en verdad sea imposible o al menos incompatible con las demás a las que la uno y, me engañe o no, este modo supositivo de concebir es

[49] La misma alusión a Hobbes en *Diálogo sobre la conexión*; este parágrafo es un resumen de *Meditaciones* (ver el escrito anterior).
[50] Ver *Demostración*, nota 17.

siempre el mismo. Así pues sólo vemos la idea íntegra cuando nuestro conocimiento es *claro* en las nociones confusas o cuando es *intuitivo* en las nociones distintas.

§ 26. — *Que poseemos todas las ideas, y sobre la reminiscencia de Platón.*

Para concebir perfectamente qué es idea es preciso prevenir un equívoco. En efecto muchos consideran a la idea como forma o diferencia de nuestros pensamientos [51]. Y de esta manera no poseemos la idea en el espíritu sino en tanto pensamos en ella y siempre que volvemos a pensar en ella tenemos otras ideas de la misma cosa aunque semejantes a las precedentes. Pero parece que otros consideran la idea como un objeto inmediato del pensamiento o como una forma estable que permanece cuando no la contemplamos [52]. En efecto, nuestra alma posee siempre la cualidad de representarse cualquier naturaleza o forma cuando se ofrece la ocasión de pensar en ella. Y creo que esta cualidad de nuestra alma en tanto que expresa alguna naturaleza, forma o esencia, es propiamente la idea de la cosa, que está en nosotros y que está siempre en nosotros, ya sea que pensemos o no en ella. Pues nuestra alma expresa a Dios y al universo y a todas las esencias así como a todas las existencias.

Esto concuerda con mis principios pues naturalmente nada penetra en el espíritu desde el exterior y tenemos el equivocado hábito de pensar como si nuestra alma recibiera algunas especies mensajeras y como si poseyera puertas y ventanas [53]. Poseemos en el espíritu todas esas formas e incluso desde siempre pues el espíritu expresa siempre todos sus pensamientos futuros y piensa ya en forma confusa en todo lo que alguna vez pensará distintamente. Y nada se nos podría enseñar cuya idea no estuviera ya en el espíritu la cual es como la materia con que ese pensamiento se forma.

[51] Se trata de los cartesianos, para quienes la idea es una simple modalidad o manera de ser de nuestro pensamiento, ver Descartes, *Respuesta a las segundas objeciones*.

[52] Malebranche había sostenido que las ideas no son simples maneras de ser del alma sino realidades inteligibles que subsisten fuera de nosotros, *Recherche de la Vérité* (1674). Por el contrario, Foucher consideraba que "todas nuestras ideas sólo son maneras de ser de nuestra alma", *Critique de la Recherche de la Vérité* (1675). Poco después Arnauld sostenía que para el espíritu que las piensa las ideas corresponden a representaciones y no a seres (ver *Meditaciones*, el escrito anterior en esta sección).

[53] Alusión a las "especies" de la escolástica y acaso también a la teoría de los "simulacros" del epicureísmo (ver Lucrecio, *De rerum natura*, IV).

Platón ha considerado muy bien esto cuando puso en primer término su teoría de la reminiscencia [54] que tiene mucha solidez, siempre que se la tome adecuadamente, se la depure del 452
error de la preexistencia y no se imagine que el alma debe ya haber sabido y pensado distintamente en otra ocasión lo que aprende y piensa ahora. De este modo ha confirmado su parecer con una hermosa experiencia, presentando a un joven a quien conduce en forma insensible a verdades muy difíciles de la geometría, relativas a los inconmensurables, y eso lo hace sin que él se las enseñe, formulando únicamente sus preguntas con orden y justeza [55]. Lo que muestra que nuestra alma sabe todo eso virtualmente, y que sólo necesita de *advertencia* [56] para conocer las verdades y que por ende posee al menos las ideas de las que esas verdades dependen. Se puede incluso decir que ya posee esas verdades cuando se las toma como las relaciones de las ideas.

§ 27. — *Cómo nuestra alma puede ser comparada con tablillas rasas y cómo nuestras nociones proceden de los sentidos.*

Aristóteles prefirió comparar nuestra alma con tablillas rasas en las que hay espacio para escribir [57]. También sostuvo que no existe nada en nuestro entendimiento que no proceda de los sentidos. Esto concuerda por lo demás con las nociones populares, como suele suceder en Aristóteles, en tanto que Platón va más al fondo. Sin embargo, estos tipos de doxologías o practicologías pueden admitirse en el uso común aproximadamente como observamos que quienes siguen a Copérnico no dejan de decir que el sol se levanta y se pone. A menudo encuentro incluso que se les puede asignar un sentido apropiado, según el cual no encierra nada falso, como ya he observado de qué modo se puede decir verdaderamente que las substancias particulares actúan una sobre otra. En ese mismo sentido se puede decir también que recibimos del exterior conocimientos por mediación de los sentidos porque algunas cosas exteriores contienen o expresan más particularmente las razones que determinan a nues-

[54] *Menón*, 80d-86c y *Fedón*, 72e-77a.
[55] *Menón*, 82a-85b.
[56] Ver *Advertencias*, a los arts. 31, 35 y 36 (Sección VIII, 1).
[57] *De anima*, III, cap. IV, 430a. Una interpretación abusiva de ese pasaje (hay que imaginar la operación del espíritu "como una tablilla en la que nada hay escrito en acto") condujo a forjar la frase "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu" que Aristóteles nunca formuló. Ver santo Tomás, *De veritate*, qu. 3, art. 1.

tra alma hacia determinados pensamientos. Pero cuando se trata de la exactitud de las verdades metafísicas es importante reconocer la extensión e independencia de nuestra alma que va infinitamente más lejos de lo que el vulgo piensa aunque en el uso ordinario de la vida sólo se le atribuye aquello de que nos apercibimos más manifiestamente y lo que nos pertenece de un modo particular, pues no sirve de nada ir más lejos.

Sería bueno sin embargo elegir términos apropiados para uno y otro sentido a fin de evitar equívocos. Por tanto las expresiones que están en nuestra alma, sea que se las conciba o no, pueden ser llamadas *ideas*, pero las que concebimos o formamos pueden llamarse *nociones*, *conceptos*. Pero tómeselo
453 como se quiera es siempre falso decir que todas nuestras nociones proceden de los sentidos exteriores pues las que poseo de mí y de mis pensamientos y por consiguiente, del ser, de la substancia, de la acción, de la identidad y de muchas otras entidades proceden de una experiencia interna.

§ 28.— *Unicamente Dios es el objeto inmediato de nuestras percepciones que existe fuera de nosotros y sólo El es nuestra luz.*

Pues, en rigor de verdad metafísica no existe causa externa que actúe sobre nosotros excepto Dios sólo; y sólo El se comunica con nosotros inmediatamente en virtud de nuestra dependencia continua. De donde se sigue que no existe otro objeto externo que toque nuestra alma y que excite inmediatamente nuestra percepción. De este modo no poseemos en nuestra alma las ideas de todas las cosas sino en virtud de la acción continua de Dios sobre nosotros, es decir, puesto que todo efecto expresa su causa y de este modo la esencia de nuestra alma es una determinada expresión, imitación o imagen de la esencia, pensamiento y voluntad divina y de todas las ideas que en ellos están comprendidos.

Se puede pues decir que sólo Dios es nuestro objeto inmediato fuera de nosotros y que vemos todas las cosas por medio de él. Por ejemplo cuando contemplamos el sol y los astros, es Dios quien nos ha dado y nos ha conservado las ideas de esos objetos y quien nos determina a pensar en ellos efectivamente, mediante su concurso ordinario, cuando nuestros sentidos están dispuestos de cierta manera, según las leyes que él ha establecido. Dios es el sol y la luz de las almas, *lumen illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum* (luz que ilumina a

todo hombre que viene a este mundo)[58], y no es de hoy que se tiene esta opinión. Después de la Santa Escritura y los Padres que se han inclinado más a Platón que a Aristóteles, recuerdo haber observado en otra oportunidad que desde la época de la escolástica muchos han creído que Dios es la luz del alma y, conforme a su modo de hablar, *intellectus agens animae rationalis* (el intelecto agente del alma racional). Los averroístas lo han interpretado en el mal sentido, pero otros, entre los cuales creo que se encuentra Guillaume de Saint-Amour[59] y numerosos teólogos místicos, lo han interpretado de una manera digna de Dios y susceptible de elevar el alma al conocimiento de su bien.

§ 29. — *Sin embargo pensamos inmediatamente con nuestras propias ideas y no con las de Dios.*

Sin embargo no comparto la opinión de algunos inteligentes filósofos que parecen sostener que nuestras mismas ideas se dan en Dios y de ningún modo en nosotros[60]. Esto procede a mi entender de que no han considerado suficientemente lo que acabamos de explicar aquí respecto a las substancias, ni toda la extensión e independencia de nuestra alma que hace que encierre todo lo que le sucede y que expresa a Dios y con él a todos 454
los seres posibles y actuales como un efecto expresa su causa. De este modo es algo inconcebible que piense mediante las ideas de otro. Es preciso también que cuando el alma piensa en alguna cosa sea afectada efectivamente de cierta manera y es preciso que exista en ella de antemano no sólo la potencia pasiva de poder ser afectada de ese modo, la cual se encuentra ya completamente determinada, sino también una potencia activa en virtud de la cual siempre ha habido en su naturaleza marcas de la producción futura de ese pensamiento y disposiciones para producirlo en su momento. Y todo esto envuelve ya la idea comprendida en ese pensamiento.

§ 30. — *Como Dios inclina nuestra alma de un modo no necesario, no hay derecho a quejarse y no hay que preguntar por qué Judas peca sino solamente por qué el pecador Judas es admitido en la existencia antes que otras per-*

[58] Juan I, 9.
[59] Uno de los padres seculares que enseñaban en la Universidad de París hacia 1250.
[60] Alusión a Malebranche y a su teoría de la visión en Dios.

sonas posibles. Sobre la imperfección original antes del pecado y los grados de la gracia.

Por lo que respecta a la acción de Dios sobre la voluntad humana hay una cantidad de consideraciones bastante difíciles que sería largo tratar aquí. Sin embargo veamos lo que se podría decir a grandes rasgos. Cuando Dios concurre ordinariamente a nuestras acciones sólo sigue las leyes que ha establecido, es decir, conserva y produce continuamente nuestro ser, de modo que los pensamientos nos llegan en forma espontánea o libre en el orden en que los posee la noción de nuestra substancia individual, en la cual se los podia prever desde toda la eternidad. Además, en virtud del decreto que ha decidido que la voluntad tendería siempre al bien aparente, expresando o imitando la voluntad de Dios bajo ciertos respectos particulares con relación a los cuales este bien aparente tiene siempre algo de verdadero, él determina nuestra voluntad a elegir lo que parece lo mejor aunque no de un modo necesario. Pues hablando absolutamente la voluntad es indiferente, en tanto que se la opone a la necesidad, y tiene el poder de obrar de otro modo o incluso de suspender completamente su acción, cuando una y otra alternativa son y siguen siendo posibles.

Depende del alma pues tomar precauciones contra las sorpresas de las apariencias mediante una firme voluntad de llevar a cabo reflexiones y de actuar y juzgar en ciertas situaciones sólo después de haber deliberado con mucha madurez. Sin embargo es verdad, e incluso está asegurado desde toda la eternidad que alma alguna se servirá de ese poder en una situación tal. Pero ¿quién puede evitarlo? ¿Y de quién puede quejarse sino de sí misma? Pues todas esas quejas después del hecho son injustas dado que habrían sido injustas antes del hecho. Pues esa alma un poco antes de pecar ¿habría tenida la ocurrencia de quejarse de Dios como si la determinase al pecado? Como las determinaciones de Dios en estas materias es algo que no se podría prever, ¿de dónde sabe el alma que está determinada
455 a pecar sino cuando ya ha pecado efectivamente? Sólo se trata de no querer y Dios no podría proponer una condición más fácil y más justa. Igualmente todos los jueces, sin buscar las razones que han dispuesto a un hombre a tener mala voluntad, sólo se detienen a considerar hasta qué punto esa voluntad es mala. Pero ¿acaso es seguro, desde toda la eternidad que he de pecar? Respóndanse ustedes a sí mismos: puede ser que no. Y sin pensar en lo que ustedes podrían conocer y que no

les puede dar luz alguna, actúen de acuerdo con el deber que conocen.

Pero otro dirá ¿de dónde procede que esta persona cometa con seguridad este pecado? La respuesta es fácil, de no ser así no sería este hombre. Pues Dios ve desde siempre que habrá cierto Judas cuya noción o idea que Dios posee de él encierra esa futura acción libre. Sólo queda pues la siguiente pregunta: ¿por qué ese Judas, el traidor, que sólo es posible en la idea de Dios, existe actualmente? Pero para esta pregunta no puede esperarse una respuesta aquí abajo, a menos que se diga en forma general que puesto que Dios ha considerado bueno que exista pese al pecado que preveía, es preciso que ese mal se recompense con creces en el universo, que Dios extraerá un bien mucho mayor y que se descubrirá en suma que esta serie de las cosas en las que está comprendida la existencia de este pecador es la más perfecta entre todas las otras maneras posibles. Pero explicar siempre la admirable economía de esta elección es algo imposible mientras seamos viajeros en este mundo; es bastante saberlo sin comprenderlo. Y aquí es tiempo de reconocer *altitudinem divitiarum*[61], la profundidad y el abismo de la divina sabiduría sin entrar a investigar un detalle que envuelve consideraciones infinitas.

Sin embargo, se ve bien que Dios no es la causa del mal. Pues no solamente después de la pérdida de la inocencia de los hombres se ha apoderado del alma el pecado original sino incluso antes había una limitación o imperfección original connatural a todas las criaturas que las vuelve susceptibles de pecado o capaces de faltar. Así pues las dificultades no son mayores en relación a los supralapsarios[62] que con respecto a los demás.

A esto debe reducirse a mi parecer la opinión de san Agustín[63] y otros autores de que la raíz del mal está en la nada, es decir en la privación o limitación de las criaturas, la que Dios remedia graciosamente por el grado de perfección que le

[61] "Abismo de riquezas", *Romanos*, XI, 33.
[62] Leibniz los ha caracterizado como los que consideran, con Calvino y Zwinglio, que "Dios, al querer manifestar su misericordia y su justicia según razones dignas de él, pero que nosotros ignoramos, ha optado por los elegidos y rechazado por consiguiente a los réprobos *antes de toda consideración del pecado*, incluso del de Adán" (mi subrayado hace notar el origen de la expresión *supra lapsum*), *Teodicea*, § 82; GP VI, 146.
[63] *Confesiones*, III, 7, 12 y VII, 16, 22; *Sobre las costumbres de los maniqueos*, parte I y *Sobre la naturaleza del bien*, parte I, Sección I.

complace otorgar. Esta gracia de Dios, sea ordinaria o extra-
456 ordinaria, tiene sus grados y sus medidas, es siempre eficaz en sí misma para producir cierto efecto proporcionado y además es siempre suficiente no sólo para preservarnos del pecado sino incluso para producir la salvación, suponiendo que el hombre contribuye a ella por su parte, pero no es siempre suficiente para superar las inclinaciones del hombre pues de otra manera éste no estará ya sujeto a nada y esto queda reservado únicamente a la gracia absolutamente eficaz, que es siempre victoriosa, sea por sí misma o por la congruencia de las circunstancias.

§ 31. — *Sobre los motivos de la elección, sobre la fe prevista, sobre la ciencia media del decreto absoluto y de que todo se reduce a la razón de por qué Dios ha elegido para la existencia tal persona posible cuya noción encierra tal serie de gracias y de acciones libres lo que hace cesar de golpe las dificultades.*

En una palabra, las gracias de Dios son gracias totalmente puras y las criaturas no deben tener ninguna pretensión acerca de ellas. Sin embargo así como para dar razón de la elección de Dios no basta con alegar que cuando dispensa tales gracias recurre a la previsión absoluta o condicional de las acciones futuras de los hombres, tampoco hay que imaginar decretos absolutos que no posean algún motivo razonable. Por lo que respecta a la fe o a las buenas obras previstas [64], es muy cierto que Dios no ha elegido sino a aquellos en quienes preveía la fe y la caridad, *quos se fide donaturum praescivit* (a quienes él previó que se entregaría debido a la fe de ellos), pero de nuevo se plantea la misma pregunta: ¿por qué Dios concederá a unos más que a otros la gracia de la fe o de las buenas obras?

[64] El dilema de la distribución divina de la gracia es éste: o bien Dios lo hace como quiere, sin considerar nuestras obras y entonces su justicia se confunde con la arbitrariedad, o bien Dios toma en cuenta nuestras obras, pero entonces el hombre es el artífice de su salvación y se independiza de Dios. Leibniz ofrece su visión personal del problema, pero dentro de la tradición de san Agustín y santo Tomás: la gracia no se concede arbitrariamente ni tampoco como consecuencia de alguna virtud humana. En este pasaje hay que tener en cuenta que la previsión absoluta es la que corresponde a la ciencia de pura inteligencia; la previsión condicional es la que corresponde a la ciencia de visión. Ver *Demostración*, nota 14 (Sección II, 1). Recuérdese que la opinión de que la gracia se concede por las obras es la tesis fundamental de Pelagio.

Y en cuanto a esta ciencia de Dios [65] es la previsión no de la fe y de las buenas acciones, sino de su materia y predisposición o de la contribución que el hombre por su parte efectuaría en ella (pues es verdad que hay diversidad en lo que respecta a los hombres donde hay diversidad en lo que respecta a la gracia, y que, en efecto, es preciso que el hombre obre también después, aunque deba ser incitado al bien y de ese modo convertido). Muchos creen que se podría decir que Dios viendo lo que el hombre podría realizar sin la gracia o asistencia extraordinaria, o al menos lo que en este sentido poseerá por su parte haciendo abstracción de la gracia, podría resolverse a conceder la gracia a aquellos cuyas disposiciones fueran las mejores o en todo caso las menos imperfectas o menos malas. Pero si esto fuera así se puede afirmar que estas disposiciones naturales, en tanto son buenas son también el efecto de una gracia, aunque ordinaria, pues Dios ha beneficiado a unos más que a otros. Y puesto que sabe perfectamente que estas ventajas naturales que él concede servirán de motivo para la gracia o asistencia extraordinaria, siguiendo esta doctrina ¿no es cierto en fin que todo se reduce enteramente a su misericordia?

Creo, pues (ya que no sabemos en qué medida o de qué manera Dios considera las disposiciones naturales al dispensar la gracia) que lo más exacto y lo más seguro es decir lo si- 457
guiente: Según nuestros principios y como ya he observado[66], es preciso que haya entre los seres posibles la persona de Pedro o de Juan cuya noción o idea contiene toda esa serie de gracias ordinarias y extraordinarias y todo el resto de esos acontecimientos con sus circunstancias; que a Dios le ha complacido elegirla entre una infinidad de otras personas igualmente posibles para que exista actualmente: después de lo cual parece que no hay nada más que preguntar y que todas las dificultades desaparecen.

Pero en cuanto a esa única y vasta pregunta de por qué motivos ha sentido complacencia Dios en elegir a esa persona entre tantas otras posibles es preciso ser muy poco razonable para no contentarse con las razones generales que hemos ofrecido, cuyo detalle nos supera. De este modo en vez de recurrir a un decreto absoluto que es irrazonable puesto que carece de razón o en vez de recurrir a razones que no terminan de resol-

[65] Se trata de la ciencia media, ver *Demostración*, nota 14.
[66] *Discurso*, §§ 8-9 y 16.

ver la dificultad y requieren otras razones [67], lo mejor será decir de acuerdo con san Pablo [68] que en todo esto Dios ha observado grandes razones de sabiduría o de congruencia desconocidas para los mortales y fundadas en el orden general cuyo fin es la mayor perfección del universo. A esto se reducen los motivos de la gloria de Dios y de la manifestación de su justicia como así también de su misericordia y en general de sus perfecciones y en fin esa inmensa profundidad de riquezas que arrebataba el alma del mismo san Pablo.

§ 32. — *Utilidad de estos principios en materia de piedad y de religión.*

Por lo demás parece que los pensamientos que acabamos de explicar y particularmente el gran principio de la perfección de las operaciones de Dios y de la noción de la substancia que encierra todos sus propios acontecimientos con todas sus circunstancias, muy lejos de perjudicar, sirven para confirmar la religión, para disipar dificultades muy grandes, para inflamar las almas con amor divino y para elevar los espíritus al conocimiento de las substancias incorpóreas mucho mejor que las hipótesis que se han visto hasta ahora. Pues se ve muy claramente que todas las otras substancias dependen de Dios como los pensamientos emanan de nuestra substancia, que Dios es todo en todos [69], y que está unido íntimamente a todas las criaturas, aunque en la medida de la perfección de éstas. El es el que únicamente las determina desde el exterior en virtud de su influencia, y si obrar es determinar inmediatamente, se puede decir en este sentido en el lenguaje metafísico que sólo Dios obra sobre mí y sólo él me puede hacer bien o mal. Las otras substancias en cambio sólo contribuyen a la razón de sus determinaciones puesto que Dios, atendiendo a todas, distribuye sus bondades
458 y las obliga a acomodarse entre ellas. De este modo sólo Dios

[67] Esto es, a costa de dos paralogismos, el de la hipótesis o detención arbitraria en un comienzo injustificado de la serie (Calvino, *Institución cristiana*, III, 21, n. 7) o bien el regreso en el infinito de las razones.

[68] Romanos, 11, 33, citado en nota 61. Leibniz pareciera seguir la actitud de san Agustín, quien recurre a la exclamación de san Pablo ante el mismo problema de la dispensación de la gracia (*Sobre el espíritu y la letra*, 60) para justificar su inclinación ante el misterio. Leibniz dirá que hay "grandes razones de sabiduría o de congruencia", por tanto en medio del misterio sabemos que Dios no ha procedido gratuitamente o, dicho de otro modo, que la bondad de Dios se guía por la razón (ver *La profesión de fe*, nota 3).

[69] 1 Corintios, 15, 28. Ver nota 27.

establece la relación o la comunicación de las substancias y sólo por medio de él los fenómenos de unas se encuentran y concuerdan con los de otras, y en consecuencia poseen realidad nuestras percepciones. Pero en la práctica se atribuye la acción a las razones particulares en el sentido que he explicado antes puesto que no es necesario mencionar siempre la causa universal en los casos particulares.

Se ve también que toda substancia tiene una perfecta espontaneidad (que llega a ser libertad en las substancias inteligentes), que todo lo que le acontece es una secuencia de su idea o de su ser y que nada la determina salvo únicamente Dios. Y por esto una persona cuyo espíritu es muy elevado y cuya santidad es muy reverenciada, solía decir que el alma debe pensar a menudo como si sólo existieran en el mundo Dios y ella [70].

Ahora bien, nada impulsa a comprender más vigorosamente la inmortalidad como esta independencia y esta extensión del alma que la pone absolutamente a cubierto de todas las cosas exteriores, puesto que ella sola constituye todo su mundo y se basta con Dios. Y es tan imposible que perezca sin previa aniquilación, como es imposible que el mundo (del que es expresión viva, perpetua) se destruya a sí mismo. Igualmente no es posible que los cambios de esa masa extensa que se llama nuestro cuerpo, influyan en nada sobre el alma ni que la disolución de ese cuerpo destruya lo que es indivisible.

§ 33. — *Explicación de la unión del alma y del cuerpo que ha pasado por inexplicable o por milagrosa y del origen de las percepciones confusas.*

De igual modo se ilumina inesperadamente [71] ese gran misterio de la unión del alma y del cuerpo, es decir, cómo sucede que las pasiones y las acciones de uno estén acompañadas por las acciones y pasiones o bien por fenómenos concordantes del otro. Pues no hay forma de concebir que haya influencia del alma sobre el cuerpo y no es razonable recurrir simplemente a la operación extraordinaria de la causa universal en una cosa

[70] Alusión a santa Teresa. *Vida*, 13. Recordará nuevamente este pasaje en *Nuevo sistema*, § 14 y en carta a Morell (1696), Grua 103.

[71] Este es el descubrimiento del modo como están vinculados el alma y el cuerpo, al que Leibniz ha de conceder una importancia excepcional. "Pretendo ser el primero en haber mostrado cómo el alma se apercibe de lo que pasa en su cuerpo", segundo escrito a Clarke, GP VII, 357.

ordinaria y particular [72]. Pero he aquí la verdadera razón: hemos dicho que todo lo que sucede al alma y a cada substancia se sigue de su noción, pues la propia idea o esencia del alma conlleva que todas sus apariencias o percepciones le deben nacer (*sponte*) de su propia naturaleza y precisamente de modo que respondan por sí mismas de lo que sucede en todo el universo, pero más particular y perfectamente de lo que sucede en el cuerpo que le está afectado, puesto que el alma expresa el estado del universo en alguna forma y durante algún tiempo,
459 según la relación de los otros cuerpos con el suyo. Lo cual permite conocer también cómo nuestro cuerpo nos pertenece sin estar sin embargo adherido a nuestra esencia. Y creo que las personas que saben meditar juzgarán ventajosamente acerca de nuestros principios precisamente porque podrán ver con facilidad en qué consiste la conexión que hay entre el alma y el cuerpo que parece inexplicable por cualquier otra vía.

Se ve también que las percepciones de nuestros sentidos, incluso cuando son claras, deben necesariamente encerrar algún sentimiento [73] confuso, pues como todos los cuerpos del universo simpatizan, el nuestro recibe la impresión de todos los otros, y aunque nuestros sentidos se refieren a todo, no es posible que nuestra alma pueda atender a todo en particular. Por eso nuestros sentimientos confusos son el resultado de una variedad de percepciones que es absolutamente infinita. Y es aproximadamente tal como el murmullo confuso que oyen los que se aproximan a la orilla del mar que procede de la combinación de las distintas resonancias de las olas innumerables. Pues si entre numerosas percepciones (que no concuerdan en formar una sola) no hay ninguna que sobresalga por sobre las demás y si forman impresiones casi igualmente fuertes o igualmente capaces de determinar la atención del alma, sólo puede apercibirlas confusamente [74].

[72] La hipótesis de la influencia es propia de los escolásticos; a Descartes se debe la crítica pero no nos dio la solución. La segunda alude a Malebranche, cuya teoría de las causas ocasionales niega toda acción real entre los seres y sólo reconoce a Dios como causa eficaz.

[73] Ver *Nuevo sistema*, nota 9.

[74] Esta teoría de las percepciones confusas o pequeñas percepciones, no es ajena a los descubrimientos matemáticos de Leibniz y responde plenamente a su ley de continuidad. Puesto que una suma de elementos infinitamente pequeños da como resultado una cantidad finita, podemos pasar de un orden a otro.

§ 34. — *De la diferencia de los espíritus y de otras substancias, almas o formas substanciales y que la inmortalidad a que se aspira implica el recuerdo.*

Suponiendo que los cuerpos que constituyen *unum per se* (por sí una unidad) como el hombre, son substancias y tienen formas substanciales, y que los animales tienen alma, es preciso reconocer que estas almas y estas formas substanciales no podrían perecer completamente como tampoco los átomos o las partículas últimas de la materia según el parecer de los demás filósofos [75]; pues ninguna substancia perece aunque pueda transformarse en otra completamente diferente. Expresan también el universo entero aunque más imperfectamente que los espíritus. Pero la principal diferencia es que no conocen lo que son y lo que realizan y en consecuencia no pudiendo reflexionar no acertarían a descubrir las verdades necesarias y universales. De este modo, por falta de reflexión sobre sí mismas carecen de cualidad moral, de donde resulta que pasando por mil transformaciones, en cierto modo como vemos que una larva se transforma en mariposa, resulta lo mismo decir con respecto a la moral o a la vida práctica, que perecen y hasta se puede afirmar en sentido físico, tal como afirmamos que los cuerpos perecen por su corrupción. Pero el alma inteligente, conociendo lo que ella es y pudiendo decir este *Yo*, que dice mucho, no solamente permanece y subsiste en sentido metafísico mucho más 460
que los otros seres sino que permanece siendo la misma en sentido moral y representa *(fait)* el mismo personaje. Pues es el recuerdo o el conocimiento de este *Yo* lo que la hace susceptible de castigo o de recompensa. Igualmente la inmortalidad que se pretende en la moral y en la religión no consiste en esa subsistencia perpetua absolutamente sola que conviene a todas las substancias, pues sin el recuerdo de lo que se ha sido no tendría nada de deseable. Supongamos que alguien deba convertirse de repente en rey de la China, pero con la condición de olvidar lo que ha sido, como si acabara de nacer de nuevo. En la práctica o en cuanto a los efectos de que podemos apercibirnos, ¿no es lo mismo que si tuviera que ser aniquilado y que tuviera que ser creado en su lugar en forma instantánea un rey de la China? Cosa que esa persona no tiene razón alguna para desear.

75 "Unum per se" se opone a "unum per accidens", GP II, 76. Este último sería el caso de un ejército o de una majada de ovejas. Tanto Demócrito, como Gassendi y Cordemoy reconocen que los átomos son indestructibles (ver *Nuevo sistema*, nota 18).

§ 35. — *Excelencia de los espíritus y que Dios los considera con preferencia a las otras criaturas. Que los espíritus expresan más a Dios que al mundo pero que las otras substancias expresan más bien al mundo que a Dios.*

Pero para juzgar por razones naturales que Dios conservará siempre no solamente nuestra substancia sino también nuestra persona, es decir, el recuerdo y el conocimiento de lo que somos (aunque el conocimiento distinto quede algunas veces suspendido en el sueño y en los desvanecimientos), es preciso unir la moral con la metafísica. Es decir, no hay que considerar solamente a Dios como el principio y la causa de todas las substancias y de todos los seres, sino también como jefe de todas las personas o substancias inteligentes y como el monarca absoluto de la ciudad o república más perfecta, tal como es la del universo compuesto por todos los espíritus reunidos. Pero como Dios es el más perfecto de todos los espíritus, ¿no es el mayor de todos los seres? Pues seguramente los espíritus son los más perfectos y los que expresan mejor la divinidad. Y como toda la naturaleza, fin, virtud y función de las substancias es sólo expresar a Dios y al universo, como ha sido ya suficientemente explicado, no cabe duda de que las substancias que lo expresan con conocimiento de lo que hacen y que son capaces de conocer grandes verdades con respecto a Dios y al universo, lo expresan incomparablemente mejor que las naturalezas que son brutas e incapaces de conocer verdades o bien completamente exentas de sentimiento y de conocimiento. Y la diferencia entre las substancias inteligentes y las que no lo son es tan grande como la que existe entre el espejo y el que lo mira.

Y como Dios mismo es el más grande y el más sabio de los espíritus, es fácil juzgar que los seres con los que puede, por
461 así decirlo, entrar en conversación e incluso en sociedad, comunicándoles sus sentimientos y sus voliciones de un modo particular, y de tal modo que puedan conocer y amar a su benefactor, deben interesarle infinitamente más que el resto de las cosas que sólo pueden pasar por instrumentos de los espíritus: tal como vemos que todas las personas sensatas conceden infinitamente más importancia a un hombre que a alguna otra cosa por más preciosa que sea y parece que la mayor satisfacción que pueda tener un alma que por lo demás se halle contenta, es ver que las demás la aman. Aunque con respecto a Dios existe la diferencia de que su gloria y nuestro culto no podrían añadir nada a su satisfacción, pues el conocimiento

de las criaturas se sigue únicamente de su soberana y perfecta felicidad, muy lejos de contribuir a ella o de ser en parte su causa. Sin embargo lo que es bueno y razonable en los espíritus finitos se encuentra eminentemente en él y tal como elogiaríamos a un rey que prefiriera conservar la vida de un hombre antes que la del más raro y precioso de sus animales, no debemos dudar de que el más esclarecido y más justo de todos los monarcas comparte la misma opinión.

§ 36. — *Dios es el monarca de la república más perfecta compuesta por todos los espíritus y la felicidad de esa ciudad de Dios es su principal designio.*

En efecto, los espíritus son las substancias más perfectibles y sus perfecciones tienen de particular que se estorban entre sí lo menos posible o mejor dicho que se ayudan mutuamente pues sólo los más virtuosos podrán ser los amigos más perfectos; de donde manifiestamente se sigue que Dios, que tiende siempre a la mayor perfección en general, tendrá el mayor cuidado por los espíritus, y les concederá, no sólo en general, sino incluso a cada uno en particular la mayor perfección que la armonía universal permita.

Se puede incluso afirmar que Dios en tanto espíritu es el origen de las existencias: de otro modo, si le faltara voluntad para elegir lo mejor, no tendría razón alguna para que existiera un posible antes que otros. De este modo la cualidad que tiene Dios de ser espíritu, va por delante de todas las demás consideraciones que pueda tener con respecto a las criaturas. Unicamente los espíritus están hechos a su imagen[76] y son como de su linaje[77] o como hijos[78] de la casa puesto que sólo ellos lo pueden servir libremente y obrar con conocimiento a imitación de la naturaleza divina. Un solo espíritu vale por todo un mundo puesto que no sólo lo expresa sino que también lo conoce y se conduce en él al modo de Dios. De tal manera que aunque toda substancia expresa todo el universo, parece, sin embargo, que las otras substancias expresan más bien al mundo
que a Dios pero que los espíritus expresan más bien a Dios que 462
al mundo. Y esta naturaleza tan noble de los espíritus, que los aproxima a la divinidad tanto como les es posible a las simples

[76] Génesis, 1, 27.
[77] Actas, 17, 28.
[78] Romanos, 8, 16-7.

criaturas, hace que Dios extraiga de ellos infinitamente más gloria que del resto de los seres, o mejor, que los demás seres sólo aporten a los espíritus la materia para glorificarlo.

Por esto, esa cualidad moral de Dios que lo hace señor o monarca de los espíritus le concierne por así decirlo en forma personal de un modo totalmente singular. En ésta se humaniza, desea sufrir la condición humana, y entra en sociedad con nosotros como un príncipe con sus súbditos. Y esta consideración le es tan cara que el estado feliz y floreciente de su imperio, que consiste en la mayor felicidad posible de sus habitantes, pasa a ser su ley suprema. Pues la felicidad es a las personas lo que la perfección es a los seres. Y si el primer principio de la existencia del mundo físico es el decreto de darle la mayor perfección posible, el primer designio del mundo moral o de la ciudad de Dios, que es la parte más noble del universo, deberá consistir en difundir en él la mayor felicidad posible.

No es preciso pues dudar que Dios haya ordenado todo de modo que los espíritus no solamente puedan vivir siempre, cosa que no puede dejar de ocurrir, sino también que conserven siempre su cualidad moral para que esta ciudad no pierda a nadie, como el mundo no pierde ninguna substancia. Y en consecuencia ellos sabrán siempre lo que son, de otro modo no serían susceptibles de recompensa ni de castigo, lo que sin embargo corresponde a la esencia de una república pero sobre todo de la más perfecta en que nada se podría descuidar.

Por último, siendo Dios al mismo tiempo el más justo y el más bondadoso de los monarcas y no requiriendo sino la buena voluntad, siempre que sea sincera y seria, sus súbditos no podrán desear mejor condición y para hacerlos perfectamente felices quiere solamente que se lo ame.

§ 37. — *Jesucristo ha descubierto a los hombres el misterio y las leyes admirables del reino de los cielos y la grandeza de la suprema felicidad que Dios prepara a los que lo aman.*

Los filósofos antiguos han conocido muy poco estas importantes verdades. Sólo Jesucristo las ha expresado divinamente bien y de una manera tan clara y tan familiar que los espíritus más groseros las han podido concebir. De este modo su evangelio ha cambiado enteramente la fisonomía de los asuntos humanos: nos ha dado a conocer el reino de los cielos o sea el de esta república perfecta de los espíritus que merece el título de ciudad

de Dios, cuyas leyes admirables nos ha descubierto. Unicamente él ha mostrado lo siguiente: todo lo que Dios nos ama [79] y con qué exactitud nos ha provisto de todo lo que nos concierne: si cuida a las pequeñas aves no descuidará a las criaturas razonables que le son infinitamente más caras [80]; que todos los cabellos de nuestra cabeza están contados [81]; que el cielo y la tierra perecerán antes que la palabra de Dios [82] y que lo que pertenece a la economía de nuestra salvación se modifique; que Dios tiene mayores consideraciones por la menor de las almas inteligentes que por toda la máquina del mundo [83]; que no debemos temer a los que pueden destruir los cuerpos pero no podrían dañar las almas [84] puesto que sólo Dios las puede hacer felices o desdichadas; que las almas de los justos están en su mano, al abrigo de todas las revoluciones del universo y que nada puede obrar sobre ellas como no sea únicamente Dios; que ninguna de nuestras acciones cae en el olvido: todo es tenido en cuenta, hasta las palabras ociosas y hasta una cucharada de agua bien empleada [85]; en fin que todo debe tener buen éxito para el mayor bien de los buenos [86]; que los justos serán como soles [87] y que ni nuestros sentidos ni nuestro espíritu jamás han saboreado nada que se aproxime a la felicidad que Dios prepara a los que lo aman [88].

[79] Juan, 17, 23.
[80] Lucas, 12, 7. Ver *Un sueño* (Sección I, 5).
[81] *Ibid.*
[82] Mateo, 24, 35.
[83] Mateo, 16, 26.
[84] Lucas, 12, 4.
[85] Mateo, 12, 3 y 25, 35.
[86] Romanos, 8, 28.
[87] Daniel, 12, 3 y Mateo, 13, 43.
[88] 1 Corintios, 2, 9.

4

C 16 [VERDADES NECESARIAS Y CONTINGENTES]

(CA. 1686)

Verdadera es una afirmación cuyo predicado está incluido en el sujeto, y así en toda proposición verdadera afirmativa, necesaria o contingente[1], universal o singular, la noción del predicado de algún modo está contenida en la noción del sujeto; de manera que quien comprendiese perfectamente ambas nocio-
17 nes del modo como las comprende Dios vería con ello claramente que el predicado está incluido en el sujeto. De esto se desprende que toda ciencia de las proposiciones que esté en Dios, ya sea la ciencia de la simple inteligencia, concerniente a las esencias de las cosas, ya sea la ciencia de la visión, concerniente a las existencias de las cosas, ya sea la ciencia media, concerniente a las existencias condicionadas[2], resulta siempre de la perfecta intelección de cada término que pueda ser sujeto o predicado de una proposición; o sea, que la ciencia *a priori* de los complejos surge de la comprensión de los incomplejos.

Una proposición *absolutamente necesaria* es aquella que puede resolverse en proposiciones idénticas, cuyo opuesto implica contradicción. Ilustro esto con un ejemplo numérico: Llamaré binario a todo número que pueda dividirse exactamente por 2 y ternario o cuaternario al que pueda dividirse exactamente por 3 o por 4, y así sucesivamente. Por otra parte, entenderemos que todo número se descompone en aquellos que lo dividen exactamente. Digo entonces que la proposición "un número duodenario[3] es cuaternario", es absolutamente necesaria, porque puede resolverse en proposiciones idénticas, como sigue: un número duodenario es binario senario[4] (por definición). Por tanto, el duodenario es binario binario ternario.

[1] Ver introducción a esta Sección.

[2] Ver *Demostración*, nota 14.

[3] Divisible por 12. Esta y las notas siguientes son de R. Torretti.

[4] Divisible por 6.

Además, un número binario binario es cuaternario (por definición). Por tanto el duodenario es cuaternario ternario. Por tanto, un número duodenario es cuaternario. Q.E.D. Y si se hubiesen dado otras definiciones, habría podido, no obstante, evidenciarse que la cosa se repite en la misma forma. Llamo pues a esta necesidad metafísica o geométrica. A lo que carece de tal necesidad lo llamo contingente; pero lo que implica contradicción, o sea, cuyo opuesto es necesario, se llama *imposible*. Las demás cosas se llaman *posibles*. En la verdad contingente, si bien el predicado está en efecto incluido en el sujeto, sin embargo, aunque se continúe indefinidamente el análisis de ambos términos, nunca se llega a la demostración o identidad, y solamente Dios, que de una vez abarca lo infinito, puede ver claramente de qué manera está incluido el uno en el otro y comprender *a priori* la razón perfecta de la contingencia, suplida en las criaturas por la experiencia *a posteriori*. Y así las verdades contingentes se relacionan con las necesarias, en cierto modo como las razones sordas [5], esto es, las de los números inconmensurables, con las razones expresables de los números conmensurables. En efecto, así como puede mostrarse que un número menor está incluido en otro mayor, resolviendo ambos hasta encontrar el máximo factor común, así también las proposiciones esenciales o verdaderas se demuestran conduciendo el análisis hasta alcanzar términos tales que conste por las definiciones que son comunes a ambos términos de la proposición inicial. 18
Por otra parte así como un número mayor contiene en efecto a otro inconmensurable, pero nunca se llega a encontrar el factor común, como quiera que la resolución prosiga hasta el infinito, así también en la verdad contingente nunca alcanzarás la demostración por más que analices las nociones. Hay sólo esta diferencia: en el caso de las razones sordas podemos establecer demostraciones, mostrando que el error es menor que cualquiera que se asigne, pero en el caso de las verdades contingentes ni siquiera esto ha sido concedido a la mente creada. Y, de este modo, creo haber explicado un arcano que largo

[5] "Sordos" llaman los matemáticos de la época a las cantidades que hoy solemos denominar "irracionales". Traduzco literalmente para evitar confusiones, aunque el contexto sugiere que la palabra latina se adoptó en la acepción pasiva que le da, por ejemplo, Propercio, cuando llama "lyra surda" a un instrumento que no suena y por eso *no es oído*; traduciríamos, obviamente, "lira muda"; del mismo modo, estas cantidades indecibles, inefables, o *álagoi*, podrían denominarse mudas, en ningún caso sordas.

tiempo me tuvo perplejo, no entendiendo cómo el predicado puede estar incluido en el sujeto sin que la proposición fuera necesaria. Pero el conocimiento de la geometría y el análisis infinitesimal me ha procurado esta luz, permitiéndome comprender que también las nociones son analizables hasta el infinito.

Aprendemos con esto que unas son las proposiciones que conciernen a las esencias de las cosas; otras, empero, las que conciernen a sus existencias; las esenciales son, como es obvio, aquellas que pueden demostrarse por análisis de sus términos; es decir, las que son necesarias, o sea, virtualmente idénticas; cuyo opuesto es, por lo mismo, imposible, o sea, virtualmente contradictorio. Y estas son las verdades eternas que no sólo valdrán mientras el mundo subsista, sino que también habrían valido si Dios hubiese creado un mundo según otra norma. De éstas difieren, empero, absolutamente las existenciales o contingentes, cuya verdad es comprendida *a priori* por la sola mente infinita, y no puede demostrarse con análisis alguno; y tales son aquellas que son verdaderas en un tiempo determinado, y no sólo expresan lo que pertenece a la posibilidad de las cosas, sino también lo que existe actualmente o lo que contingentemente habría de existir, dadas ciertas condiciones, verbigracia, que ahora vivo, que el sol brilla. Y aunque diga que el sol brilla en nuestro hemisferio a tal hora, porque tal ha sido su movimiento hasta aquí, de modo que en el supuesto de que éste continúe, aquello se sigue con certeza; sin embargo (aparte de que no es necesaria esa obligación de continuar el movimiento), también el que su movimiento haya sido éste, es igualmente una verdad contingente, cuya razón ha de averiguarse a su vez, y no puede explicarse plenamente sin un conocimiento perfecto de todas las partes del universo, el cual excede, empero, todas las facultades creadas, porque no hay ninguna parte de la materia que no esté subdividida actualmente en otras, de modo que las partes de cualquier cuerpo son actualmente infinitas; por lo cual, ni el sol ni cuerpo alguno puede ser perfec-
19 tamente conocido por una criatura; mucho menos puede llegarse al final del análisis si inquirimos el motor del movimiento de cada cuerpo, y de nuevo el motor de aquel motor, pues llegaremos siempre a cuerpos más pequeños, sin fin. Dios, en cambio, no precisa de este tránsito de un ente contingente a otro ente contingente anterior o más simple, tránsito que no puede tener un desenlace (como que, en verdad, un ente contingente

no es causa del otro, aunque así nos parezca); pues en cada substancia singular, a partir de su misma noción, El ve claramente la verdad de todos sus accidentes sin acudir a nada extrínseco, porque cada una envuelve a su modo todas las otras y el universo entero. De ahí que en todas las proposiciones en que entran la existencia y el tiempo, entra, por eso mismo, la serie completa de las cosas y, en efecto, el ahora y el aquí no pueden entenderse sino por su relación con los demás. Por esto, tales proposiciones no admiten demostración ni análisis completable mediante el cual su verdad se haga manifiesta. Lo mismo se aplica a todos los accidentes de las substancias singulares creadas. Más aún, aunque alguien pudiese conocer toda la serie del universo, ni siquiera entonces podría dar razón de él sin efectuar una comparación del mismo con los otros posibles. A la luz de esto resulta evidente por qué no puede encontrarse la demostración de ninguna proposición contingente, como quiera que se lleve adelante el análisis de las nociones.

No debe creerse, sin embargo, que sólo las proposiciones singulares son contingentes, pues hay y pueden colegirse inductivamente ciertas proposiciones que son verdaderas de ordinario; las hay también que son verdaderas casi siempre, al menos en el orden natural, de suerte que la excepción se atribuye a milagro; aun más, estimo que hay en esta serie de las cosas ciertas proposiciones universalísimamente verdaderas, que no han de infringirse jamás ni siquiera por milagro, no porque Dios no tenga el poder de infringirlas, sino porque El mismo, cuando eligió esta serie de las cosas, con eso mismo decretó observarlas (como propiedades específicas de esta misma serie elegida de las cosas). Y con estas proposiciones, una vez establecidas en virtud del decreto divino, puede darse razón de otras proposiciones contingentes, ya sean universales, ya sean válidas de ordinario, que pueden constatarse en este universo [6].

[6] Aristóteles opone los hechos que acaecen por azar a aquellos que suceden de una misma manera, siempre o la mayoría de las veces. Véase por ejemplo *Física*, II, 5, 196b, 10 y sgts. Estos hechos que suceden según un mismo patrón siempre o la mayoría de las veces, representan en la física aristotélica lo que hoy llamaríamos la regularidad de la naturaleza. La teología entiende, claro está, que los milagros constituyen excepciones a esta regularidad, excepciones no sólo a la manera *ordinaria* de ocurrir las cosas, a la manera como ocurren *la mayoría de las veces*, sino también a la manera *universal*, a la manera como ocurren *siempre*. Leibniz concibe que, si Dios es Razón y no hace nada arbitrario, aun los milagros forman parte de un plan, responden a un cierto patrón o modelo al que se ciñe el

Pues de las primeras leyes esenciales de la serie, verdaderas sin excepción, que contienen íntegra la meta de Dios al elegir el universo, y que por lo mismo incluyen también los milagros, pueden derivarse las leyes subalternas de la naturaleza, que poseen sólo una necesidad física, cuya vigencia se suspende únicamente por milagro fundado en una intuición de alguna causa final más importante; por último, de estas leyes subalternas se desprenden otras cuya universalidad es aún menor, y Dios puede también revelar a las criaturas las demostraciones de este género de universales intermedios derivados los unos de los otros (una parte de los cuales constituye la ciencia física). Pero nunca puede llegarse con análisis alguno a las leyes universalísimas ni a las razones perfectas de las cosas singulares, pues este conocimiento, necesariamente, es propio sólo de Dios. Tampoco debe turbar lo que dije acerca de que hay ciertas leyes esenciales a esta serie de las cosas habiendo dicho antes, sin embargo, que estas mismas leyes no eran necesarias y esenciales, sino contingentes y accidentales. Pues como es contingente el que la serie misma exista, y depende de un libre decreto de Dios, también sus leyes serán, por sí mismas, contingentes, pero necesarias y esenciales hipotéticamente, sólo en cuanto se dé por supuesta la serie.

Lo dicho nos ayudará a distinguir las substancias libres de las otras. Los accidentes de toda substancia singular, al predicarse de la misma, dan una proposición contingente, que no posee necesidad metafísica. Que esta piedra tiende hacia abajo si se le quita el apoyo, no es una proposición necesaria, sino contingente, y este evento no puede demostrarse a partir de la noción de esta piedra, recurriendo a nociones universales que entran en aquélla, y por esto sólo Dios lo entiende perfectamente. Por una parte El sólo sabe si acaso no va a suspender El mismo por milagro aquella ley subalterna de la naturaleza, en virtud de la cual las cosas pesadas son impulsadas hacia abajo; por otra parte, los otros no comprenden las leyes universalísimas, ni pueden pasar por el análisis infinito que es menester para conectar la noción de esta piedra con la noción del universo todo, o sea, con las leyes universalísimas. Con todo,

acontecer del universo. De ahí que crea oportuno añadir, a las dos formas de regularidad reconocidas por Aristóteles y que él aduce aquí como leyes válidas de ordinario y leyes válidas universalmente, una tercera forma de regularidad, universalísima y sin excepciones naturales ni sobrenaturales, que sólo es conocida por Dios.

puede al menos saberse, de antemano, sobre la base de las leyes subalternas de la naturaleza, que si la ley de la gravedad no es suspendida por milagro, se efectúa la caída. En cambio, las substancias libres o inteligentes poseen algo mayor y más admirable, que es como una cierta imitación de Dios; a saber, que no están atadas a leyes subalternas determinadas del universo, sino que, como por una suerte de milagro privado, actúan por la sola espontaneidad de su propia potencia y, a raíz de la intuición de alguna causa final, interrumpen la conexión y el curso de las causas eficientes sobre la voluntad. Y esto es tan cierto que ninguna criatura es καρδιογνώστης (kardiognóstes)[7] capaz de predecir con certeza qué ha de elegir alguna mente conforme a las leyes de la naturaleza, al modo como en otros casos puede ser predicho (al menos por un ángel) qué ha de efectuar un cuerpo dado si el curso de la naturaleza no se interrumpe. Puesto que, al modo como por la libre voluntad de Dios se cambia el curso del universo, así se cambia por la libre voluntad de la mente el curso de sus representaciones; de suerte que, del mismo modo como no puede establecérselas[8] en los cuerpos, así tampoco pueden establecerse en las mentes leyes subalternas universales suficientes para predecir las elecciones de la mente. Lo cual no impide, sin embargo, que para Dios, del mismo modo como sus propias acciones futuras, así también sean
cosa segura las acciones futuras de la mente, en cuanto lo son 21
dentro de la serie de las cosas que El ha elegido; y que El conozca perfectamente el alcance de su decreto y comprenda qué contiene la noción de la mente que El mismo ha admitido en el número de las cosas que han de existir, tanto más cuanto que ella involucra esta misma serie de las cosas y sus leyes universalísimas. Y aun cuando es verísimo que la mente jamás elige lo que le aparece peor entre las cosas presentes, con todo no siempre elige aquello que entre las cosas presentes le aparece mejor; porque puede dilatar y suspender el juicio hasta tanto complete una ulterior deliberación y puede desviar el ánimo a que piense en otras cosas. El que haya de hacerlo o no, no está suficientemente determinado por ningún indicio ni ley preestablecida; al menos en el caso de esas mentes que no están

[7] "El que conoce los corazones", Hechos de los Apóstoles, 1, 24; 15, 8.

[8] Entiéndase: establecer leyes subalternas universales suficientes para predecir el comportamiento de los cuerpos (el comportamiento previsto según tales leyes puede siempre modificarse en virtud de un milagro). El pasaje entero, muy enmendado por Leibniz, no es un dechado de elegancia; pero creo que su sentido es claro.

suficientemente confirmadas en el bien o en el mal. Pues en el caso de los bienaventurados, debe sostenerse otra cosa.

Esto nos permite comprender además cuál es esa indiferencia que acompaña a la libertad. Es obvio que así como la contingencia se opone a la necesidad metafísica, así la indiferencia excluye no sólo la necesidad metafísica, sino también la física. Es, en cierto modo, cosa de necesidad física que Dios efectúe todo lo mejor posible (aunque no está en la potestad de ninguna criatura el aplicar este principio universal a casos singulares, ni inferir de él consecuencias ciertas con respecto a las acciones divinas libres). También es cosa de necesidad física que los ángeles o los bienaventurados confirmados en el bien actúen según la virtud (de tal suerte que en algunos casos hasta una criatura puede predecir con certeza qué van a hacer); es cosa de necesidad física que los cuerpos pesados tiendan hacia abajo, que los ángulos de incidencia y de reflexión sean iguales, y otros casos por el estilo. Pero no es cosa de necesidad física que los hombres en esta vida elijan algún bien particular por llamativo y ostensible que sea, aunque a veces debe presumirse resueltamente que lo harán. Aun cuando nunca es posible que se dé esa indiferencia metafísica omnímoda en que la mente estaría dispuesta absolutamente de la misma manera con respecto a alternativas contradictorias, y en general nunca es posible que algo se encuentre por así decir en equilibrio con toda la naturaleza (advertíamos, en efecto, que también los predicados futuros están verdaderamente incluidos de antemano en la noción del sujeto, y que por esto la mente no puede ser indiferente, metafísicamente hablando, puesto que Dios, en la noción perfecta que de ella tiene ve claramente todos sus accidentes futuros y la mente, en el momento actual, no es indiferente a su propia noción perpetua); sin embargo, la indiferencia física de la mente es tanta que no está sometida a necesidad física alguna (ni, menos aún, metafísica), es decir, que no puede señalarse ninguna razón universal ni ley de la
22 naturaleza en virtud de la cual criatura alguna, por perfecta que sea y por informada que esté acerca del estado de la mente en cuestión, pudiera colegir con certidumbre qué es lo que una mente elegirá, al menos en forma natural (sin el concurso extraordinario de Dios).

Hasta aquí se ha expuesto, en cuanto servía a nuestro propósito, la naturaleza de la verdad, de la contingencia y de la indiferencia, y, principalmente, la libertad de la mente huma-

na. Ahora toca examinar de qué modo las cosas contingentes y, sobre todo, las substancias libres dependen, al elegir y al operar, de la divina voluntad y predeterminación. Estimo sin duda que debe considerarse como cierto que la dependencia de las cosas respecto de Dios es tan grande como puede ser sin menoscabo de la justicia divina. Y digo ante todo que cuanto hay de perfección o realidad en las cosas emana continuamente de Dios, pero que la limitación o imperfección procede de las criaturas; al modo como la fuerza impresa por un agente en algún cuerpo se ve limitada por la materia o masa del cuerpo y por la inercia natural de los cuerpos, de suerte que cuanto mayor sea el cuerpo, menor será —en igualdad de condiciones— el movimiento provocado. Para ello, pues, también es necesario que emane de Dios lo real que existe en cualquiera determinación última de la substancia libre, y en esto estimo que consiste cuanto puede sostenerse con razón acerca de la predeterminación física. Entiendo empero que la determinación se efectúa cuando la cosa alcanza tal estado que se siga con necesidad física qué va a hacer (ya que nunca hay necesidad metafísica en lo mudable, y ni siquiera es cosa de necesidad metafísica el que un cuerpo continúe en movimiento si ningún otro cuerpo se lo impide). Así como análogamente algo contingente está determinado con necesidad metafísica justamente al tiempo en que efectivamente existe en acto. Basta pues la determinación en virtud de la cual un acto dado se torna físicamente necesario. Me refiero a una determinación que impida la indiferencia, que imponga por tanto alguna necesidad metafísica o física, es decir, una consecuencia demostrable por análisis de los términos, o por las leyes de la naturaleza: pues la determinación que no impone necesidad a los entes contingentes, sino les atribuye certidumbre e infalibilidad (en el sentido en que suele decirse que hay una verdad determinada acerca de los futuros contingentes), esa determinación no empezó nunca, sino siempre fue, pues está contenida eternamente en la misma noción perfectamente comprendida del sujeto y es el objeto mismísimo de una ciencia divina, ya sea la ciencia de la visión, ya sea la ciencia media.

Según esto, parece que puede conciliarse con la predeterminación divina el divino decreto actual condicionado, o al menos dependiente de ciertos hechos previstos, en virtud del cual Dios decide conferir la predeterminación. Pues Dios prevé, a la luz de la propia noción perfectamente comprendida de una

substancia singular libre considerada como posible, cuál será
23 su elección, y decreta en consecuencia ajustar a ésta la predeterminación en el momento oportuno, en el caso de que resuelva admitirla entre los entes existentes. En verdad, para quien investiga las razones más profundas surge una nueva dificultad, pues, dado que la elección de la criatura es un acto que involucra esencialmente la predeterminación divina, sin la cual es imposible que aquélla se ejerza, y dado que no cabe establecer una condición imposible por decreto divino, resulta que Dios, en el mismo acto de prever la futura elección de la criatura, prevé también su propia determinación futura, y de esta suerte ve su decreto mismo, en cuanto, sin duda alguna, todas las cosas contingentes involucran esencialmente decretos divinos.

Según esto, Dios decretaría porque ve que ya ha decretado, lo cual es absurdo.

Creo que esta dificultad, que es sin duda la mayor de este argumento, debe resolverse así. Concedo sin más que Dios al decretar predetermina la mente a una elección dada porque prevé que ella va a elegirla si se le concede la existencia, y que también prevé su predeterminación y ve su decreto predeterminante (pero en calidad de posible) ; sin embargo, no decreta porque ha decretado. Ya que primero considera una cierta mente como posible, antes de que decrete que ésta debe existir en acto. Pues la posibilidad o noción de una mente creada no involucra su existencia. En consecuencia, cuando la considera como posible y en ella conoce perfectamente todo cuanto va a sucederle, como sucesos posibles, pero ligados con ella (en forma, aunque contingente, infalible), ya entonces comprende, esto es, sabe perfectamente todas las consecuencias que tendría su existencia. Más aún, en el acto mismo de comprender perfectamente la noción de esa substancia singular considerada todavía como posible, comprende además sus decretos, aunque también considerados como posibles; porque así como las verdades necesarias involucran sólo el intelecto divino, así las contingentes involucran los decretos de su voluntad. Sin duda, Dios ve que El puede de infinitas maneras crear las cosas y una serie de cosas que proceda de este o aquel modo, según elija otras leyes de la serie u otros decretos primitivos suyos. Por esto, en el mismo acto en que considera tal mente que involucra tal serie de las cosas, considera también el decreto que involucran esta mente y esta serie. Considera ambos como posibles, pues aún

no ha resuelto decretar: es decir, aún no ha decretado cuáles
decretos especiales de las series, ya sea generales, ya sea espe-
ciales ligados a ellos, elegirá. Por último, cuando Dios elige una
de las series e, involucrada en ella, esta mente a la que han de
sobrevenir tales sucesos, en este mismo acto estatuye también
con respecto a algunos decretos suyos o leyes de las cosas, que 24
están involucrados en las nociones de las cosas por elegir. Y por-
que Dios en el mismo acto en que decreta elegir tal serie hace
también infinitos decretos, con respecto a todo cuanto está invo-
lucrado en ella —inclusive sus decretos posibles y leyes— para
transferirlo de la posibilidad a la actualidad, por esto es eviden-
te que una cosa es el decreto que Dios tiene en cuenta al decre-
tar, y otra cosa es el decreto por el cual Dios decreta actualizar
aquél, a saber ése en virtud del cual El elige para que existan:
esta serie de las cosas, y en ella esta mente, y con ésta aquel
decreto. O sea que una cosa es el decreto posible involucrado
en la noción de la serie y de las cosas que entran en ésta, de-
creto que estatuye actualizar; y otra es el decreto por el cual
estatuye actualizar aquel decreto posible. Esta reflexión de un
decreto sobre el otro debe sorprendernos tanto menos cuanto
que también los decretos libres de la voluntad divina obviamen-
te deben ser objeto del entendimiento divino antes de que se
los perciba como ya dictados. Pues Dios no hace nada sin saber
de antemano que lo hace. Con esto entendemos de qué manera
la necesidad física de la predeterminación divina es compatible
con el decreto predeterminante basado en los actos previstos;
y entendemos también que Dios está tan lejos de decretar ab-
solutamente que Judas deba hacerse traidor, que ve más bien,
independientemente de su decreto actual, en la noción de Judas,
que éste será traidor. Ni, en consecuencia, decreta Dios que
Judas debe ser traidor. Sino sólo que ese Judas, de quien prevé
que será traidor, debe no obstante existir, puesto que su infinita
sabiduría ve que este mal es compensado con inmensa ganancia
por bienes mayores y que la cosa no armonizaría mejor de otra
manera; aquello que no le toca a El querer, sino permitir por
decreto si va a existir el pecador Judas, se decreta también
en consecuencia, y se decreta que cuando venga el momento de
la traición el concurso de la predeterminación actual debe aco-
modarse al efecto. Pero ella concierne únicamente a lo que hay
de perfección en ese acto depravado, estando circunscrita por la
noción misma de la criatura, la cual reduce al acto a ser per-
verso, en cuanto ella envuelve una limitación, que es lo único

que no ha obtenido de Dios. En consecuencia, insisto en mi convencimiento de que, si se sostiene solamente estas dos cosas, a saber, que toda la perfección de las criaturas proviene de Dios, y la imperfección de la limitación propia de ellas, todas las demás proposiciones, examinadas con atención, pueden a fin de cuentas conciliarse.

5

[VERDADES PRIMERAS] (CA. 1689)

C 518

Verdades primeras son aquellas que enuncian lo mismo de sí mismo o niegan el contrario del propio contrario. Tales como A es A, o A no es no-A; si es verdad que A es B, es falso que A no es B o que A es no-B. También: cada uno es tal cual es; cada uno es semejante o igual a sí mismo; nada es mayor o menor que sí mismo; y otras por el estilo, que tienen, seguramente, sus respectivos grados de prioridad, pero pueden todas comprenderse bajo el nombre único de proposiciones idénticas.

Todas las demás verdades se reducen a las primeras mediante definiciones o por el análisis de las nociones, en lo cual consiste la prueba *a priori*, independiente de la experiencia. Daré como ejemplo esta premisa (*praepositio*) recibida entre los axiomas por los matemáticos e igualmente por todos los demás: el todo es mayor que su parte, o la parte es menor que el todo. Se la demuestra con suma facilidad a partir de la definición de "menor" o "mayor", teniendo en cuenta un axioma primitivo o idéntico. En efecto, *menor* es aquello que es igual a una parte de otro (*mayor*) —definición ésta sumamente fácil de entender y concorde con la práctica del género humano, cuando los hombres comparan cosas y sustrayendo de la mayor el equivalente de la menor, descubren que resta un excedente. De aquí arranca el siguiente razonamiento: La parte es igual a una parte del todo (a saber, ella misma, conforme al axioma idéntico "cada uno es igual a sí mismo"); pero lo que es igual a una parte del todo, es menor que el todo (conforme a la definición de "menor"); por consiguiente, la parte es menor que el todo [1].

[1] Ver *Demostración* (Sección II, 1), donde ya aparece el mismo paradigma de demostración.

Siempre, pues, el predicado o consecuente está incluido en el sujeto o antecedente; y en esto, precisamente, consiste la na-
519 turaleza de la verdad en general, es decir, la conexión entre los términos de la proposición, como ya observó Aristóteles [2]. Y en las proposiciones idénticas esa conexión y la inclusión del predicado en el sujeto es expresa; en las demás, en cambio, implícita, y ha de ponerse de manifiesto por el análisis de las nociones, en el cual estriba la demostración *a priori*.

Esto se cumple en toda verdad afirmativa universal o singular, necesaria o contingente, y en denominación tanto intrínseca como extrínseca. Y aquí se oculta el secreto admirable de que depende la naturaleza de la contingencia o la diferencia esencial entre las verdades necesarias y contingentes, y en virtud del cual se suprime la dificultad de la necesidad fatal también de las cosas libres.

De lo anterior se desprenden muchas cosas de magna importancia, que, a causa de su gran facilidad, no han sido debidamente consideradas. De aquí surge inmediatamente el axioma admitido *nada hay sin razón* o *ningún efecto hay sin causa*. De otro modo, habría una verdad que no podría probarse *a priori* o que no se resolvería en verdades idénticas, lo cual es contrario a la naturaleza de la verdad, que es siempre expresa o implícitamente idéntica. Se sigue, además, que cuando en los datos todo se sigue de la misma manera de una y de la otra parte, entonces también en las consecuencias que se busca averiguar, todo se presentará del mismo modo de ambas partes. Ya que no puede darse ninguna razón para que haya diferencias, la cual, en todo caso, ha de basarse en los datos. Y un corolario o, más bien, ejemplo de esto es el postulado de Arquímedes al comienzo de su tratado sobre el equilibrio [3], según el cual, si los brazos de la balanza son iguales entre sí, todo está en equilibrio. Por esto, también hay una *razón de las cosas eternas*; si se imaginara que el mundo ha existido desde la eternidad y que en él había solamente glóbulos, habría que dar una razón de por qué eran glóbulos más bien que cubos.

[2] Los pasajes pertinentes de Aristóteles son, según Loemker, *Analíticos posteriores*, A IV, *De interpretatione*, 17a y *Categorías*, 1a.

[3] Leibniz se refiere al tratado de Arquímedes, *Sobre el equilibrio de los planos*, cuyo primer postulado dice: "Pesos iguales a igual distancia están en equilibrio y pesos iguales a desigual distancia no están en equilibrio sino se inclinan del lado del peso que está a una distancia mayor", ver *The works of Archimedes edited in modern notation with introductory chapters by T. L. Heath*, Cambridge, 1897, p. 189 (T).

Se desprende aquí, además, que *no puede haber en la naturaleza dos cosas singulares diferentes sólo en el número*: ya que, en efecto, hay que poder dar una razón de por qué son diversas, la cual debe basarse en alguna diferencia presente en las mismas. Así pues, lo que santo Tomás reconoció respecto de las inteligencias separadas, de las cuales sostuvo que nunca difieren entre ellas sólo en el número, esto mismo ha de decirse también de las otras cosas; y no se descubrirán jamás dos huevos o dos hojas o hierbas en el huerto perfectamente similares entre sí [4]. Y la similitud perfecta de los lugares se da solamente en las nociones incompletas o abstractas, cuando las 520
cosas no se tienen en cuenta íntegramente sino sólo según cierto modo de considerarlas, como sucede cuando atendemos únicamente a las figuras, pero dejamos de lado la materia figurada, y así dos triángulos se consideran con justicia iguales en geometría, aunque jamás se descubran dos triángulos materiales perfectamente similares. Y aunque al oro y otros metales, también a las sales y a muchos líquidos, se los tenga por cuerpos homogéneos, esto, sin embargo, sólo puede admitirse en la experiencia sensible y ni aun así es verdad exactamente.

Se sigue, además, que *no hay denominaciones puramente extrínsecas* [5] que no tengan absolutamente ningún fundamento en la propia cosa denominada. Pues la noción del sujeto denominado debe involucrar la noción del predicado. Y por esto,

[4] Leibniz tiene presente quizás un episodio al que alude en una carta a la duquesa Sofía, esposa del elector de Hannover. En esa carta, fechada en Hannover el 31 de octubre de 1705, Leibniz dice así: "Hay en todo variedades actuales y nunca una uniformidad perfecta ni dos trozos de materia completamente semejantes uno al otro, ni en lo grande ni en lo pequeño. Vuestra Alteza lo sabía bien cuando le dijo al señor de Alvenslebe en el jardín de Herrenhausen que viera si encontraba dos hojas cuya semejanza fuera perfecta, y no encontró ninguna" (GP VII, 563). Esta es la anécdota que Hegel comenta burlonamente en su *Lógica*: "Felices tiempos para la metafísica —escribe—, en que se ocupaban de ella en la Corte, y para examinar sus proposiciones no se requería otro esfuerzo que el de comparar las hojas de los árboles" (*Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, II, 39) (T.). Ver Introducción a esta sección, y también *Discurso de metafísica*, nota 19.

[5] Denominaciones extrínsecas son aquellos predicados que convienen a una cosa en virtud de su relación con otra, pudiendo dejar de convenirle, aunque la cosa no experimente variación alguna en su propio ser. Ordinariamente, entendemos que son denominaciones extrínsecas predicados tales como "ser visto por x", "estar al lado de y", "ser codiciado por z"; pero Leibniz niega que ningún predicado que pueda atribuirse con verdad a una cosa tenga respecto de ella este carácter de denominación puramente extrínseca; lo cual implica, claro está, que toda variación en las relaciones entre dos cosas entraña una modificación de ambas (T.).

cada vez que cambia la denominación de la cosa, debe ocurrir alguna variación en la cosa misma.

La noción completa o perfecta de la substancia singular involucra todos sus predicados pretéritos, presentes y futuros. Puesto que ahora mismo es verdad que el predicado futuro es futuro, y así está contenido en la noción de la cosa. Y, por ende, en la noción individual perfecta de Pedro o de Judas, considerados bajo la razón de su posibilidad, hecha abstracción del decreto divino de crearlos, están contenidas y Dios contempla todas las cosas que han de sucederles, tanto las necesarias como las libres. Y por esto es patente que Dios elige entre los infinitos individuos posibles aquellos que estima más adecuados para los fines supremos y secretos de su sabiduría; y, si ha de hablarse con exactitud, no decide que Pedro peque o que Judas se condene, sino decide solamente que, en vez de otros posibles, alcancen la existencia Pedro que (con seguridad, pero no necesaria sino libremente) pecará, y Judas, que ha de condenarse. O sea, que la noción posible se haga actual. Y aunque también la salvación futura de Pedro esté contenida en su noción posible eterna, esto no tiene lugar sin el auxilio de la gracia, pues en la propia noción perfecta de este Pedro posible están contenidos bajo la noción de posibilidad, los auxilios de la gracia divina que han de otorgársele.

Toda substancia singular involucra en su noción perfecta el universo todo y todas las cosas en él existentes, pretéritas, presentes y futuras. Pues no hay cosa alguna, a la que no pueda imponerse desde otra alguna denominación verdadera, por lo menos a título de comparación y de relación. Pero no hay ninguna denominación puramente extrínseca. Pongo de manifiesto esto mismo de muchas maneras concordes entre sí.

Más aún, *todas las substancias singulares creadas son expresiones diversas del mismo universo* y de la misma causa universal, a saber, Dios; pero difieren en perfección las expresiones, como las diversas representaciones o dibujos en perspectiva de una misma ciudad desde distintos puntos de vista.

521 *Toda substancia singular creada ejerce acción y pasión física en todas las otras* [6]. Hecho un cambio en una, se sigue algún cambio correspondiente en todas las otras, por cuanto varía la

[6] "Ejercer pasión" es una expresión tan inusitada en latín como en castellano; pero es fácil entender lo que Leibniz quiere decir; tal vez no lo sería tanto si complicásemos la frase para ajustarla al modo de hablar corriente (T.).

denominación. Y esto concuerda con los experimentos de la naturaleza, pues vemos que en un recipiente lleno de líquido (comparado al universo todo), un movimiento efectuado al centro se propaga hasta los extremos, aunque se vuelva más y más imperceptible, a medida que se aleja del origen.

En rigor puede decirse que *ninguna substancia creada ejerce sobre otra una acción metafísica o influjo.* Pues aunque dejemos de lado la imposibilidad de explicar cómo algo se transmite de una cosa a la substancia de otra, ya se evidenció que de la noción de cada cosa se derivan todos sus estados futuros. Y las que llamamos causas, en rigor metafísico son sólo requisitos concomitantes. Esto mismo se ilustra con los propios experimentos de la naturaleza; en efecto, los cuerpos se distancian de otros cuerpos por la fuerza de la propia elasticidad, no por fuerza ajena, aun cuando se haya requerido otro cuerpo para que pueda actuar la elasticidad (que procede de algo intrínseco al cuerpo mismo).

Además, supuesta la diferencia entre el alma y el cuerpo, lo dicho permite explicar su unión sin recurrir a la hipótesis vulgar del influjo, que no se puede entender, ni tampoco a la de la causa ocasional, que invoca un *deus ex machina.* Pues Dios, en un comienzo, creó a la vez el alma y el cuerpo con tanta sabiduría y tanto artificio, que según la propia constitución y noción primitiva de cada cual, todo lo que tiene lugar por sí mismo en uno corresponde a todo cuanto tiene lugar en el otro, tal como si pasasen del uno al otro. Llamo a ésta la hipótesis de la concomitancia, la cual se cumple en todas las substancias del universo todo, pero no es perceptible en todas, como en el caso del alma y el cuerpo.

No hay vacío. Pues las diversas partes del espacio vacío
serían completamente similares y congruentes entre sí, y no 522
podrían distinguirse en sí mismas, de modo que diferirían solamente en el número, lo cual es absurdo. Del mismo modo que el espacio, se prueba que el tiempo no es una cosa.

[*No hay substancia corpórea a la que no inhiera más que la extensión o magnitud, la figura y la variación de ambas.* De haberla podrían existir substancias corpóreas perfectamente similares entre sí, lo que es absurdo. De esto se desprende que hay en las substancias corporales algo análogo al alma, que llaman forma[7].] *No hay átomo*; más aún, no hay un cuerpo tan

[7] El pasaje entre corchetes fue eliminado por Leibniz.

exiguo que no esté actualmente subdividido. Por esto mismo, justamente, padece bajo la acción de todas las otras cosas de todo el universo y de todas recibe algún efecto que debe efectuar un cambio en el cuerpo; más aún, ha conservado todas las impresiones pretéritas y contiene, de antemano, las futuras. Y si alguien dijera que ese efecto está contenido en los movimientos impresos al átomo, que distribuyen el efecto en el todo, sin tener que dividirlo, se le puede responder que no sólo debe el efecto resultar en el átomo de todas las impresiones del universo, sino que, a la inversa, debe colegirse del átomo el estado de todo el universo, y del efecto la causa; pero que, en verdad, de la sola figura y el movimiento del átomo no puede colegirse regresivamente, en virtud de qué impresiones lo ha alcanzado, pues el mismo movimiento puede obtenerse con diversas impresiones; aparte de que no puede darse ninguna razón para que un cuerpo de pequeñez determinada no sea ulteriormente divisible.

De aquí se desprende que *en toda partícula del universo está contenido un mundo de infinitas criaturas.* Sin embargo, el continuo no se divide en puntos, ni se divide de todas las maneras posibles; en puntos no, pues los puntos no son partes, sino límites; ni de todas las maneras posibles, pues no todas las criaturas están contenidas en lo mismo, sino sólo una cierta progresión infinita de las mismas. Del modo como quien pusiera una recta y alguna parte bisectada de la misma establecería otras divisiones que quien la pusiera trisectada.

No hay en las cosas ninguna figura determinada actual, pues ninguna es capaz de satisfacer infinitas impresiones. De modo que antes de trazar las líneas o antes de separar las partes, no existe ni el círculo, ni la elipse, ni otra línea alguna que podamos definir salvo intelectualmente. [El espacio, el tiempo, la extensión y el movimiento no son cosas, sino modos de considerar dotados de fundamento [8].]

523 La extensión y el movimiento y los mismos cuerpos —en cuanto se los hace consistir sólo en aquéllos— no son substancias, sino fenómenos verdaderos, como el arco iris y los parahelios. Pues no hay figuras en la cosa misma y los cuerpos, si se los considera como pura extensión, no son una substancia, sino muchas.

Para constituir la substancia de los cuerpos se requiere algo carente de extensión; de otro modo no habrá ningún principio

[8] Ver nota anterior.

de realidad o de verdadera unidad de los fenómenos. Los cuerpos siempre se consideran múltiples, nunca uno; por consiguiente, en verdad, tampoco múltiples. Cordemoy[9] demostraba con un argumento similar los átomos; pero como éstos están excluidos resta algo carente de extensión, análogo al alma, que antaño llamaban forma o especie.

Las substancias corpóreas no pueden nacer ni perecer salvo por creación o aniquilación. Si subsiste una vez, subsistirá siempre, ni hay razón alguna para una diferencia en este respecto, ni las disoluciones de las partes del cuerpo tienen nada que ver con la destrucción del mismo. Por lo tanto, *los seres animados ni nacen ni perecen, sino sólo se transforman.*

[9] Gérauld de Cordemoy (1620-1684), consejero del Rey de Francia, y lector del Gran Delfín, filósofo de inspiración cartesiana, publicó en 1666 su obra *Discernement de l'âme et du corps.*

6

C 401 [De la naturaleza de la verdad]

(ca. 1686)

Así como quien construye un edificio en un lugar arenoso ha de proseguir la excavación hasta dar con una roca sólida y cimientos firmes; y quien tiene que desenrollar un hilo enredado debe buscar su comienzo; y para mover los mayores pesos, Arquímedes reclamaba sólo un lugar estable; así también, para constituir los elementos de la ciencia humana es menester algún punto fijo en el cual podamos apoyarnos sin peligro y desde el cual podamos avanzar seguros.

Estimo que este principio debe buscarse en la propia naturaleza general de las verdades y debe colocarse esto ante todas las cosas: *toda proposición es verdadera o falsa.* Es *falsa* la contradictoria de una verdadera. *Contradictorias,* en rigor, son las que no difieren sino porque una de ellas es afirmativa, la otra negativa. Y estas cosas son tales que en vano se reclama una demostración de las mismas. En efecto, para las demostraciones no pueden aducirse sino otras proposiciones, que se aducirán en vano si pueden, a la vez, admitirse y negarse o ser verdaderas y falsas, con lo cual cesa inmediatamente desde un comienzo toda investigación de la verdad. En adelante, cada vez que se cite alguna proposición, se considerará que es verdadera, a menos que se advierta otra cosa.

Verdadera es la proposición cuyo predicado está contenido en el sujeto o, más generalmente, cuyo consecuente está con-
402 tenido en el antecedente, y por esto es necesario que exista una cierta conexión entre las nociones de los términos o que haya en la cosa misma un fundamento, a partir del cual pueda darse razón de la proposición o establecerse una demostración *a priori.* Y se cumple en toda proposición verdadera afirmativa universal o singular, necesaria o contingente, que la noción del predicado está comprendida en la noción del sujeto, expresa o virtual-

mente; expresamente en la proposición idéntica, virtualmente en cualquiera otra. Y si es necesaria la proposición, puede probarse el predicado a partir del sujeto o el consecuente a partir del antecedente por análisis, ya sea exclusivamente del antecedente o sujeto, ya sea simultáneamente del antecedente y el consecuente o del predicado y el sujeto. Y hay, sin duda, una conexión necesaria en las proposiciones de verdad eterna, que se derivan de puras ideas o definiciones de ideas universales. Pero si la proposición es contingente, la conexión no es necesaria, sino varía con el tiempo y depende de un decreto divino presupuesto y de la voluntad libre; y en este caso, claro está, puede siempre darse (al menos por aquel que todo lo sabe) una razón basada en la naturaleza de la cosa o la noción de los términos, para que lo efectuado se haya efectuado más bien que dejado de efectuarse. Pero esta razón inclina solamente, pero no impone necesidad. De esto se desprende el axioma de máximo uso, del cual se derivan múltiples verdades en materia física y moral: *Nada sucede de lo cual no pueda darse una razón para que aconteciera así más bien que de otro modo.* Por ejemplo: entre los fundamentos de toda la estática, postula Arquímedes que dos pesos iguales, A y B, a igual distancia del centro del movimiento C, están

A C B
□—○—□

en equilibrio; lo cual es un corolario de aquel axioma nuestro, pues si surgiere alguna diversidad, en todo caso podría darse alguna razón de la misma (*según nuestro axioma*), lo cual no puede hacerse (*por hipótesis*), ya que se supone que todo está dispuesto de la misma manera en cada lado; de suerte que tampoco pueden resultar consecuencias diferentes.

Después que hemos entendido que toda proposición es verdadera o falsa y que toda proposición verdadera que no es verdadera por sí misma, esto es, inmediata, puede demostrarse *a priori*, corresponde que expongamos el modo de demostrarlas; el cual está contenido en este importantísimo axioma: *El predicado de una proposición universal afirmativa puede sustituirse en lugar del sujeto y el consecuente de una proposición afirmativa puede sustituirse en lugar del antecedente, sin menoscabo de la verdad, en otra proposición en que el sujeto de* 403
la primera sea predicado o el antecedente de la primera sea

consecuente. Hay que exceptuar las proposiciones reduplicativas en las cuales exponemos que de algún término se habla con tal rigor que no queremos que lo sustituya otro; se trata de proposiciones reflexivas, que tienen con respecto a los pensamientos la misma relación que las proposiciones materiales con los vocablos[1]. Por lo demás, la razón de este axioma es obvia a la luz del anterior. Supongamos que hay una proposición universal afirmativa. Todo B es C y otra proposición, A es B; digo que en ésta puede sustituirse C en lugar de B; pues, como A contiene a B y B contiene a C (según el axioma anterior), también A contendría a C, lo cual basta (según el mismo axioma) para que digamos que A es C. Pero no quiero seguir en este lugar con la variedad de las proposiciones ni exponer las reglas lógicas, ya que basta con haber indicado el fundamento de la sustitución.

Si una noción es completa, o sea, tal que a partir de ella pueda darse[2] *razón de todos los predicados del mismo sujeto al cual puede atribuirse esa noción, será la noción de una substancia individual, y viceversa*. Pues la substancia individual es un sujeto que no inhiere en otro sujeto, mientras otros inhieren en él, de suerte que todos los predicados de un mismo sujeto son todos los predicados de la misma substancia individual; de ellos, por tanto, puede darse razón a partir de la noción de la substancia individual y sólo a partir de ella: como es obvio a la luz del segundo axioma. De modo que la noción que permite esto, es en todo caso, la noción de la propia substancia individual.

[1] Sobre proposiciones reduplicativas ver *La profesión de fe*, nota 51.
[2] Couturat nos indica que insertemos aquí esta palabra, en latín: *reddi* (T).

SECCIÓN VI

LA UTILIDAD DE LA LOGICA

INTRODUCCIÓN

En varias ocasiones a lo largo de este libro se ha tenido ocasión de comprobar la importancia que siempre asignó Leibniz a la lógica. Su primera gran intuición, cuando todavía es un niño, implica una vasta reforma y ampliación del dominio de la lógica, empresa que Leibniz llevará a cabo sólo parcialmente. El método de descubrir y el método de juzgar están gobernados por la lógica; esa fidelidad a las formas lógicas como guías del pensamiento estricto lo aproximan a Aristóteles y lo convierten en defensor del entonces denostado silogismo. Sus reflexiones sobre estos temas están diseminadas en una decena de escritos rigurosos pero hay un texto en que Leibniz reúne y ordena cuidadosamente, sin excesivo tecnicismo, su concepción de la lógica: es su carta a Wagner. La importancia de este escrito nos ha llevado a infringir la norma que nos habíamos impuesto de no publicar cartas en este volumen. Completa la sección un texto capital sobre la lógica de lo probable, una rama de la lógica que Leibniz sólo alcanzó a profetizar. Se trata, naturalmente, de dos textos indicativos. La gravitación de Leibniz en la historia de la lógica ha sido excepcional. No sólo prepara el advenimiento de los grandes lógicos del siglo XIX: todavía hoy se descubren joyas en su inmenso legado. En efecto, hace menos de veinte años se ha reconocido su importancia como precursor de la lógica modal contemporánea.

1. Carta a Wagner. *Gabriel Wagner, nacido en Quendlinburg, era muy versado en historia, matemática y ciencias naturales. Desdichadamente parece realista el retrato que traza de él Gerhardt: "Su manía de discutir, alimentada por una inteligencia penetrante, su temperamento áspero, su insoportable orgullo, le granjearon la enemistad de todos aquellos con quienes estuvo en contacto". Una de esas reyertas fue motivada por el escrito que Wagner firmó con el seudónimo "Realis de Vienna" y que estaba dirigido contra una obra de Christian Thomasius (1691). Wagner editaba en Hamburgo un semanario popular filosófico,* Ejercicios de razón *(como es notorio el título ya lo deja bien colocado para las inevitables disputas ulteriores). En 1696 un magistrado prohibe la aparición del periódico y algunos amigos comunes interesan a Leibniz para que le gestione un empleo a Wagner. Entre ambos se cruzan varias cartas en las que*

Leibniz exhibe su comprensión, su benevolencia, pero también la firmeza de sus convicciones. Leibniz respetaba la agudeza de Wagner pero consideraba que debía alcanzar "madurez de juicio" (Grua, 81). Entre otras cosas y seres Wagner había atacado a la lógica. Sin perder su tono conciliador y su exquisita cortesía Leibniz produce esta carta en idioma alemán, un documento único por la amplitud con que se refiere a sus años de aprendizaje y por la energía de su alegato en favor de la utilidad de la lógica. Del texto de la carta se han omitido algunos pasajes que carecen de relevancia para esta antología porque se refieren a cuestiones del momento. En marzo de 1698, Leibniz ha de mantener una interesante discusión epistolar con Wagner acerca de temas filosóficos, que Grua publicará por primera vez en 1948 (ver Grua, 389-99).

2. La balanza del derecho. *Este texto no ha podido ser datado. La mención del padre Fabry hace pensar que el escrito es posterior a 1670. Sin ofrecer argumentos, Couturat lo data hacia 1672-6 (C 213 nota). De todos modos son muy pocos los indicios internos (mención de autores carácter de los temas, especificidad de alguna opinión) que permitan una datación cierta. Es ésta la introducción de Leibniz a su dialéctica o arte de las consecuencias verosímiles, así como su lógica es el arte de las consecuencias necesarias. Durante mucho tiempo se ha prestado escasa atención a este genial proyecto de Leibniz. Se creyó que Leibniz no había logrado constituir esta rama de la lógica y que sólo había que saludar de lejos, una vez más, su prodigioso instinto para la innovación. Sin embargo, aunque es cierto que Leibniz no consumó su proyecto, que comienza a llevar a cabo su amigo Bernoulli, es muy importante prestar atención al modo como operan los conceptos centrales de su dialéctica o tópica, especialmente el concepto de presunción. He tratado de mostrarlo especialmente en* Resumen de la Teodicea *(Sección X, 1).*

REFERENCIAS

— L. Couturat, *La logique de Leibniz* (Paris, 1901).
— C. I. Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz* (Berlin, 1890; reimp. Hildesheim, 1961), VII, 512.
— R. Kauppi, *Über die Leibnizsche Logik* (Acta Philosophica Fennica, 1960).
— G. H. R. Parkinson, *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics* (Oxford, 1965).

1

Carta a Gabriel Wagner (1696)

GP VII, 515

....

Reconozco, por lo que hace a mi modesta persona, que en mi primera juventud me sentí muy inclinado a despreciar muchas cosas y con esa actitud he ingresado en el mundo de los doctos. Pero el paso de los años y un examen más detenido me han revelado la utilidad de algunas cosas que antes apreciaba poco: por consiguiente he llegado a aprender a *no despreciar fácilmente algo*, regla que tengo por mejor y más segura que aquella otra *de no admirar nada* de algunos estoicos, amantes de la verdad, y de Horacio, que la tomó de ellos [1]. Cuando en Francia yo les daba a entender esto a los llamados cartesianos y les advertía que no obtendrían ninguna ventaja menospreciando a las escuelas y que de ese modo no beneficiaban a los estudios y que únicamente iban a provocar la irritación de los doctos ante los nuevos pensamientos, que a veces incluso son aceptables, en definitiva resultó en parte así como lo demuestra la censura no enteramente injusta del muy erudito Huet, Obispo de Avranches [2]. Y no puedo aprobar al padre Malebranche, por lo demás buen amigo mío, que pretenda censurar tanto la crítica y la investigación de la antigüedad romana y griega, como la lectura de libros rabínicos y arábigos, o el celo de los astrónomos, o cualquier otra cuestión [3]. En efecto, todo eso tiene su utilidad y es bueno que exista gente que se ocupe de ello y es preciso que reciba el aplauso estimulante que su esfuerzo merece y no ser desalentada manifestando desprecio hacia el enorme trabajo,

[1] Horacio. *Epístola*, VI.

[2] Pierre Daniel Huet (1630-1721) publicó en 1689 con gran éxito su *Censura philosophiae cartesianae* (Censura de la filosofía cartesiana).

[3] Son lugares comunes en la obra de Malebranche. Pueden verse algunos pasajes ilustrativos en *Recherche de la Vérité*, IV, VII y V, VII.

en general sin recompensa, que han emprendido ante los demás. Tampoco dudo que usted coincidirá en buena parte en este punto dado que se declara plenamente favorable a las lenguas orientales, la astronomía y otras materias.

Pero como, según veo en particular, parece usted a veces llegar a afirmar que el arte de la razón o la lógica junto con su pariente cercano la ciencia general o metafísica deben ser completamente desestimadas y al mismo tiempo proscritas y expresamente me cuenta a mí mismo, a quien sin duda honra con desmedido elogio, entre quienes desprecian la lógica, tal circunstancia me ha movido muy especialmente a brindarle a usted una aclaración al respecto. Y no dudo, por lo pronto, que usted aceptó asentar tal juicio acerca de las ciencias verdaderas y útiles con la mejor intención, para que los hombres no se molestaran en perder su precioso tiempo en cavilaciones ociosas y me ha honrado al citarme como testigo en favor de una consideración tan bienintencionada. Sin embargo, como sobre ese
516 tema yo tengo en cierta medida otra opinión, he querido tratar de ver si podemos entendernos y concordar en algo al respecto. Creo que usted, tal como piensa, piensa correctamente, sólo que su expresión va más allá de su pensamiento. Bajo el nombre de *lógica*, o arte del pensamiento, entiendo el arte de utilizar el entendimiento, por tanto no sólo el arte de juzgar lo que tenemos delante sino también el de descubrir lo que está oculto. Si semejante arte es posible, esto es, si sus resultados brindan una notable utilidad, se sigue de ahí que es preciso buscar a toda costa y apreciar profundamente un arte tal, hasta el punto incluso de considerarlo como clave de todas las artes y las ciencias. Pues bien, parece que usted concede que la reflexión y la investigación encierran una gran utilidad. Si usted no quisiera conceder que ese rubro deba designarse como *lógica*, estaríamos ante una disputa de palabras. Pero como usted no confía en la lógica, la única interpretación que veo deba darse a su pensamiento es que usted no desdeña la verdadera *lógica* sino simplemente aquella que hasta hoy honramos con ese nombre.

Si es de esa opinión, debo confesar indudablemente que todas las *lógicas* que poseemos hasta la fecha apenas constituyen una sombra de aquélla. Así lo pretendo y lo entreveo pero igualmente debo reconocer en honor de la verdad y para dar a cada uno lo suyo que también en la *lógica* actual encuentro mucho de bueno y útil y que ella también compromete mi gratitud puesto que pienso que puedo decir con verdad que la *lógica*,

incluso en la forma en que se la enseña en las escuelas, me ha sido de muchísima utilidad.

Antes de concurrir a una de esas clases en que se la cultiva
estaba yo totalmente sumergido en los libros de los historiado-
res y de los poetas, pues casi desde el instante mismo en que
pude leer empecé a frecuentar la historia y por otra parte
las poesías me gustaron mucho y les adjudiqué gran importan-
cia. Pero tan pronto oí hablar de la *lógica* me sentí muy impre-
sionado por la distribución y orden de los pensamientos que
pude advertir en ella. Empecé a notar que se le debía conceder
una gran importancia en la medida en que un muchacho de
trece años podía llegar a notarlo en un caso semejante. El placer
más intenso lo experimenté con los llamados *predicamentos*[4]
que se me ofrecieron como una lista que contenía todas las
cosas del mundo. Revisé todo tipo de *lógicas* para encontrar
los mejores y más minuciosos registros generales de esa clase.
Con frecuencia me pregunté a mí mismo y a mis condiscípulos
a qué predicamento y género respectivo podía pertenecer esto o
aquello, pues no me parecía bien que se excluyeran completa-
mente tantas cosas. E incluso pronto eliminé algunos de los
predicamentos, en particular los dos, cuando no los cuatro, últi-
mos ya porque estaban incluidos en los conceptos precedentes
o porque en realidad no se veía su utilidad. Al poco tiempo
realicé un agradable descubrimiento, esto es, de qué modo se
puede frecuentemente descubrir y recordar mediante los *pre-
dicamentos* lo que a uno le ha sucedido, es decir, cuando toda- 517
vía se conserva la imagen pero no es posible apresarla inme-
diatamente en el cerebro. Entonces uno o los demás deben pre-
guntar por determinados *predicamentos* y sus más remotas
divisiones (por eso había yo recopilado tablas minuciosas en
todo tipo de lógicas) y al mismo tiempo deben examinarlas,
de este modo pronto queda excluido lo que no se refiere a la
cosa y la búsqueda se orienta hasta el punto preciso en que
puede echarse mano al verdadero culpable y de este modo pudo
quizás Nabucodonosor evocar nuevamente el sueño que había
olvidado[5]. Con este registro de los conocimientos vine a ejerci-
tar la división y la subdivisión (*divisionis* y *subdivisionis*) como

[4] Esto es, las categorías. Ver *Vida de Leibniz*, nota 6 y Couturat LLL, el comienzo del capítulo II. Se ha respetado la mezcla de términos alemanes y latinos lo mismo que muchos de los azarosos subrayados que prodiga Leibniz.
[5] Daniel, 4, 1 y sgts.

fundamento del orden y como vínculo de los pensamientos. Los ramistas y semi-ramistas [*] tuvieron que aguantar esto. En cuanto encontraba un registro de cosas de la misma clase y, particularmente, tan pronto encontraba un género o concepto general al que estaba subordinado un número de especies particulares, por ejemplo, el número de las emociones o de las virtudes y vicios, entonces los registraba en una tabla y sometía a prueba el modo como las especies surgían una después de otra. Entonces descubría en general que la descripción era incompleta y que se podían añadir aun más especies. Todo esto me gustaba muy particularmente y llegué a registrar por escrito toda clase de cosas. Pero me despreocupé y ulteriormente esas notas se me traspapelaron. Muchos años después encontré algo de esto y no me desagradó del todo. La utilidad de este ejercicio la descubrí más tarde cuando quería desarrollar un tema y recuerdo que una vez, en que yo había compuesto algo, un amigo docto me preguntó cómo se me había ocurrido todo lo que yo había presentado de modo adecuado, aunque no era posible abarcarlo inmediatamente, y le respondí (como era cierto) que había sido factible por *divisiones* y *subdivisiones* que habían servido a modo de malla o red para capturar la presa fugitiva. Descubrí igualmente que la división sirve para hacer descripciones correctas de las cosas, sin contar otras ventajas. Por fortuna, antes de dar en estos pensamientos, estaba bastante adelantado en los estudios de humanidades, de lo contrario difícilmente habría tenido fuerzas para retornar de las cosas a las palabras.

Tenía yo entonces muchos casos que a veces presentaba al profesor. Entre otros, si no ponía en orden los términos simples (*termini simplices*) o conocimientos (*notiones*) mediante los *predicamentos* conocidos, formaba también *predicamentos* propios y series ordenadas para los *términos complejos* o verdades. No sabía entonces que las demostraciones fundamentales de la matemática (*Mathematicas demonstrationes*) eran las mismas que yo pretendía obtener. Observé también que los *tópicos* o lugares comunes también emplean medios de aclaración
518 y demostración y que esto sin duda lo tenemos en la cabeza

[*] Ramistas, o partidarios de Pierre de la Ramée (Petrus Ramus, 1515-1572). Se llamaba "semi-ramistas" a quienes no adherían totalmente —la imprecisión es aquí considerable— a las doctrinas del maestro. Leibniz, educado en un medio influido por Pierre de la Ramée, muestra que desde un comienzo fue refractario a su antiaristotelismo; ver también *Comentarios* (Sección X, 3).

pero no en los pensamientos para recordarlo en el momento oportuno, por tanto no para charlatanear sobre muchas sublimidades de las cosas sino para investigarlas mejor. Y observé ya entonces que utilizar tales lugares (*loci*) o sedes como fuentes no sólo sirve como medio para probar una verdad que se ofrece sino también para aclarar algo previamente dado y que son no sólo cosas susceptibles de demostrarse (*argumentabilia*) por decirlo así sino también predicables (*praedicabilia*). Por tanto los cinco conocidos *praedicabilia* de Porfirio[7] no bastan ni con mucho ya que sólo contienen los *praedicata in recto* o denominaciones e incluso no todos puesto que aun añaden la definición (*definitio*, "*bepaeling*" la llaman los holandeses) y la división (*divisio*), pues también es un añadido, el que por ejemplo un cuerpo regular sea de 4, 6, 8, 12 o 20 lados. Pero Porfirio ha pasado por alto aquellos *praedicabilia* que se emplean *pro praedicatis in obliquo* o fuentes de añadidos, si debo decirlo así. Y éstos se hallan en los tópicos puesto que causa, acción, todo, parte, etc., de hecho son lo mismo, y encuentro que Placcius, famoso jurisconsulto de Hamburgo (cuya erudición, diligencia, reflexión e intenciones particularmente buenas aprecio mucho y a quien deseo que usted conozca) ha tratado antes que nadie de los *locis* y ha comprendido el punto principal y los juristas se han valido provechosamente de sus *locis legalibus* y también de los referidos a cosas[8]. De ahí resulta asimismo un determinado arte de interrogar que es no sólo útil para el juez o para un informante sino también perfectamente utilizable en los viajes, en aquellas circunstancias en que se ven cosas extrañas y se habla con personas interesantes y en que se quiere sacar el mayor provecho de una ocasión fugaz y que no ha de volver a repetirse. De esa manera uno no se siente irritado consigo mismo después por no haber preguntado u observado esto o aquello. En este sentido también puede incluirse el arte de interrogar a la naturaleza misma, esto es, el arte de ponerla, por decirlo así, en el potro del tormento. *Ars experi-*

[7] Aristóteles presentó su teoría de los diversos modos de relación entre el sujeto y el predicado en *Topicos*, I, 4, 101b11 y sgts. Porfirio asumió esta doctrina aristotélica en su *Isagoge* pero presentó cinco predicables: el género, la especie, la diferencia, la propiedad y el accidente. Sobre la actitud positiva de Leibniz hacia la lógica ordinaria y acerca de la índole de sus proyectadas reformas véase Couturat, LLL, capítulo 1.
[8] El jurista Vincenz Placcius, muerto en 1699, era discípulo de Jungius. La amistosa y fecunda correspondencia con Leibniz se inicia en mayo de 1676, ver A II, 1, 250.

mentandi, tal como precisamente lo ha emprendido Bacon[9]. Usted dirá que las mejores cabezas emplean poco esos útiles artificios y que se bastan perfectamente con su inteligencia natural y que a los pobres necios ningún procedimiento puede resultarles útil. Es lamentable pero cierto que sean pocos los que conozcan o utilicen esa ventaja y es como una fatalidad para el género humano que se emplee tan exiguamente la gracia que Dios le ha deparado y los tesoros de la bondadosa naturaleza. Como que soy de opinión de que los hombres podrían realizar cosas increíbles en este punto si se quisiera hacerlas como corresponde. Pero sus ojos permanecen todavía ciegos y
519 todo tiene su tiempo de maduración. Por consiguiente me afirmo en la idea de que una mala cabeza, ejercitándose con un procedimiento auxiliar, podría desempeñarse de la mejor manera, tal como un niño puede trazar con la ayuda de una regla líneas más perfectas que el más grande maestro que lo hiciera exclusivamente con la mano. Pero los talentos sobresalientes podrían avanzar de modo increíble si aceptaran la ventaja del método.

Hasta aquí he hablado de la parte de la *lógica* conocida que sirve para la invención. Ahora debo reflexionar en la parte que corresponde al juicio que, sin duda debe ser anterior en alguna medida, y luego nos ocuparemos de las deducciones con las figuras y los modos de conclusión. Esta parte es considerada la más inútil, y Barbara, Celarent, son objeto de burlas[10]. Pero pienso al respecto de otra manera y aunque ciertamente Arnauld en su arte de pensar afirma que los hombres no pecan fácilmente en la forma, sino exclusivamente en la materia[11], de hecho sucede de un modo completamente diferente y Huy-

[9] Naturalmente que Bacon sólo ha comenzado con la tarea, dirá Leibniz en muchos textos menos entusiastas. Para continuarla es preciso abandonar su crudo empirismo y descubrir que quien interroga a la naturaleza es la razón. Ver *Wilhelm Pacidius* (Sección I, 1).

[10] Nombres mnemotécnicos de dos figuras del silogismo, empleados para denigrar la batología escolar. Esta crítica fue un lugar común entre los humanistas; ver Montaigne, *Essais*, I, 25.

[11] Leibniz atribuye el *Art de penser* de Arnauld y Nicole sólo al primero. En el "Premier Discours" destacan la utilidad de las reglas lógicas "puesto que a veces sirven para descubrir el defecto de algunos argumentos complicados y a disponer los pensamientos de un modo más convincente; no debemos, sin embargo, creer también que esta utilidad se extiende más lejos, pues la mayoría de los errores de los hombres no consiste en dejarse engañar por malas consecuencias sino en dejarse llevar a juicios falsos de que sacan malas consecuencias", ver *La Logique* (edición crítica de P. Clair y F. Girbal, Paris, 1965), p. 21.

gens [12] ya ha observado conmigo que generalmente los errores matemáticos que se conocen con el nombre de paralogismos tienen su origen en un descuido de la forma. Sin duda no es nada desdeñable que Aristóteles haya sometido estas formas a leyes infalibles y que por consiguiente sea de hecho el primero que haya escrito matemáticamente, fuera de las *matemáticas*. También he realizado un aporte novedoso al demostrar matemáticamente (*wisskunstig*) que cada una de las cuatro figuras tiene sólo seis modos válidos, y por ende (en contra de la doctrina general) tantos como las demás, puesto que la naturaleza es en todo regular. Y esto me parece no menos digno de consideración que el número de los cuerpos regulares. Sin duda este trabajo de Aristóteles es sólo un comienzo y una especie de abecé y también existen otras formas más complejas y difíciles que sólo se pueden emplear después de establecer con su ayuda las formas primeras y más simples, como por ejemplo, las formas silogísticas euclidianas de prueba, pues las proporciones serán permutadas, *invertendo, componendo, dividendo rationes*, etc. Incluso las adiciones, multiplicaciones o divisiones de los números, tal como se enseña en los colegios, son formas de prueba demostrativas (*Argumenta in forma*) y se puede confiar en ellas pues demuestran por la fuerza de su forma. Y así es posible decir que todas las cuentas de un contador concluyen por la forma y se fundan en argumentos en forma [13] (*argumentis in forma*). Lo mismo ocurre con el *álgebra* y con otras demostraciones formales, escuetas y sin embargo, completas. Pero ni siquiera es necesario que todas las formas lógicas se designen *omnis, atqui, ergo*. En todas las ciencias ciertas cuando se quiere demostrar con exactitud, se ha incorporado en cierto modo formas lógicas más elevadas que en parte fluyen de las aristotélicas, en parte se apoyan en algo distinto. Cardano [14]
ha observado esto en su lógica. Y tal como los campesinos con- 520
fían en sus dedos para contar y se ayudan con rayas y cruces, un calculista posee en cambio procedimientos muy superiores. Así después que en las ciencias verdaderas se ha elevado la *lógica* a un nivel más alto, se deja que los estudiantes cuenten con *omnis, atqui, ergo*, como si emplearan los dedos y por así

[12] Huygens es quien lo inicia a Leibniz en la matemática durante su estadía en París y uno de sus contemporáneos por quien Leibniz siente mayor admiración.
[13] Véase en este volumen las *Advertencias*, a los arts. 43, 45, 46.
[14] Girolamo Cardano (1501-1576) publicó su *Dialéctica* en Basilea en 1566.

decirlo no puedan contar más de tres, porque sus conclusiones y *Syllogismi tritermini* sólo tienen tres temas y tres proposiciones. Sin embargo es a veces aconsejable atenerse a este cálculo de campesino y a esta *lógica* de niños pues tal como se acepta dinero suelto, sin más, en cambio se prefiere hacer el recuento de piezas grandes, que a veces son de oro y, si se tuviera que contar diamantes, de buen grado uno se tomaría el trabajo de contarlos recurriendo a los dedos, pues aunque este método es el peor, sin embargo, es el más seguro. A la inversa, cuanto más elevado, artificioso y rápido es un cálculo tanto más fácil resulta equivocarse. Un criterio semejante se aplica en la lógica. Por ejemplo, en importantes cuestiones disputadas, a veces de carácter *teológico*, referidas al ser y a la voluntad de Dios, e incluso a nuestra alma, se procede correctamente cuando todo se resuelve con gran diligencia y se lo conduce a las conclusiones más simples y concretas, de modo que el alumno menos aventajado pueda reconocer infaliblemente lo que de ahí se sigue o no. Y se encontrará que a menudo en conversaciones importantes forzosamente se encuentra uno entorpecido y demorado pues se ve trabado por la forma, tal como es posible que de un simple ovillo llegue a formarse un nudo gordiano, si se lo deshace desordenadamente. Y de algún modo debo asentar aquí mis pensamientos sobre el recto uso de la *disputa* formal [15]. Ha quedado relegada a los salones de actos de las escuelas superiores y elementales y ocurre que uno de los medios más importantes para evitar los errores de los hombres se ha convertido casi en un juego de niños que hasta produce vergüenza cuando se llega a concluir algo verdadero. No resulta sorprendente tal proceder pues a menudo parece que no se desea utilizarlo para descubrir la verdad sino para alentar en alguna medida a la gente joven a que se exhiba en público y responda. Por eso se empieza quizás un *silogismo* pero la proposición será de tal modo negada y sometida a distinciones que rara vez se la vuelve a demostrar con un nuevo *silogismo* y mucho menos se demuestra la discutible proposición del *prosilogismo*, etc., tal como debiera ocurrir si realmente se quisiera disputar en forma. En cambio, pronto se interrumpe bruscamente, se recae en la conversación y en discursos y por último se apela a la propia palabra de honor

[15] He ordenado parte del ingente material sobre el tema y mostrado su importancia en la filosofía de Leibniz en mi estudio "Leibniz et l'art de disputer", SLS XV (1975), pp. 207 y sgts. Versión española en *Diálogos*, IX, 24 (Puerto Rico, 1973), pp. 7-31.

o se recurre a un cumplido. Reconozco que persiguiendo como único objetivo un simple ejercicio juvenil no podría ser de otra manera. Pues si se pretende disputar sujetándose a la forma, habría que emplear algunos días en examinar adecuadamente un silogismo y ¿qué pasaría con los oyentes y los demás opositores? De este modo la gran cantidad de prosilogismos formarían también un enorme laberinto de donde no se podría salir 521
sin el correspondiente *registro*, sin mencionar la gran inteligencia y extraordinaria agudeza que se requeriría para proseguir sin preparación previa y en forma continuada hasta los primeros orígenes y verdades fundamentales. Por eso constituye una de tantas incongruencias humanas el que se use la forma únicamente donde menos puede servir y donde es preciso que se interrumpa pronto, esto es, en las disputas orales y precisamente entre gente joven y sólo por ejercicio. Pero ahí donde la forma podría ser de utilidad ante enormes dificultades, a saber, en las disputas escritas, particularmente en graves polémicas de orden espiritual, ahí no se la tiene en cuenta. Así suelen surgir errores nocivos, que incluso son fomentados, pues en la conversación espontánea importa más el repentismo, la elocuencia, la agudeza, incluso el favor y el respeto, que el fundamento de la verdad y cuando discurre entre sí gente distinguida y correcta no se llega a decidir sobre ningún punto y sólo se produce un endurecimiento de las partes. He meditado el asunto en diversas oportunidades; incluso he realizado algunas pruebas y veo que quien procura demostrar algo no puede cometer error si se ve obligado a formar de nuevo un silogismo por cada proposición negada en forma total o parcial, y por último, forzosamente tendrá que poner punto final por falta de prueba y lo reconocerá o merecerá el reconocimiento del adversario fundándose en las proposiciones no negadas o (cosa que a veces en cuestiones ocasionales conviene) le pasará la carga de la prueba. Por eso la *forma de disputar* resulta forzosa en cuestiones necesarias, pues ahí se presentan verdades eternas, pero no así en cuestiones contingentes donde se debe elegir lo más probable. Aquí es preciso proceder todavía de dos formas para llegar a una decisión. Primero mediante la presunción en el momento y según el modo en que se tenga la posibilidad de pasar la prueba al otro y previo a eso, mediante los grados de probabilidad, es decir, el modo como se deben sopesar y estimar los indicios que no llegan a constituir una prueba perfecta y que chocan mutuamente (*indicantia* y *contraindicantia*, como

dicen los médicos). Pero generalmente se dice, *rationes non esse numerandas sed ponderandas*[16]. Pero nadie ha señalado la balanza apropiada para ello, aunque nadie se ha acercado más al tema ni proporcionado más elementos que los *juristas*. Por eso he reflexionado no poco sobre el *asunto* y espero alguna vez llenar el hueco respectivo con algo concreto[17]. Y esto es también aplicable para el arte de la exégesis y consiguientemente para los *teólogos*, y proporciona un árbitro infalible para las disputas. No se trata de que nos permita siempre descubrir la verdad, pues aquéllos a menudo le reservan a Dios mismo un lugar entre los enigmas elevados y no siempre nos revelan lo que quisiéramos saber, sino al menos se puede establecer en toda circunstancia esto: en primer término si proponen demostraciones
522 perfectas, sobre todo donde no las hay y si se han transformado en algo creíble y en qué medida. Ocasionalmente, al sostener una polémica semimatemática con un erudito hice una prueba. Ambos buscábamos la verdad e intercambiábamos cartas, cortésmente por cierto pero no sin reproche recíproco de que cada uno tergiversaba la opinión y el razonamiento del otro aunque sin intención deliberada. En tales circunstancias propuse la forma silogística y mi adversario la aceptó. Avanzamos más allá del 12º prosilogismo y desde el momento en que empezamos, cesó el reproche mutuo y cada uno comprendió al otro no sin eventual ventaja para ambas partes[18]. Para *practicar* fácil y agradablemente de modo que los silogismos y prosilogismos[19] se amolden y se reacomoden a las respuestas formales, se debería llegar a menudo también al fundamento en las cuestiones importantes de las ciencias a fin de poder guardarse de las propias imaginaciones y sueños. De esa forma por el tipo del

[16] Leibniz se hace eco del viejo consejo de Séneca, "debes pesar los juicios, no contarlos" (*Epístola*, 39) que Bayle había puesto en circulación (*Pensées sur la comète*, cap. 48).

[17] Nos han quedado bosquejos y ensayos de ese proyecto leibniciano; véase el escrito siguiente.

[18] Me parece que se trata de Denis Papin (1647-c.1712). Para detalles complementarios véanse las cartas de Leibniz a Jacques Bernoulli (GM III, 58) y a Johan Bernoulli (GM III, 229 y sgts.); ver también la obra de Couturat citada en la nota 4, p. 2 y notas 1 y 2.

[19] Son silogismos que toman como argumento una de las premisas o la conclusión del silogismo que se discute. Si a su vez se examina una de las premisas o la conclusión del prosilogismo tenemos entonces el proprosilogismo, ver NE IV, vii, 11; A VI, vi, 420. Una aplicación concreta de este método en *Resumen de la Teodicea* (Sección X, 1).

proceso mismo se podría eliminar toda repetición, todo disparate y prolijidad superflua, además de toda deficiencia, o reticencia, todo recurso premeditado o inconsciente y por último se podría suprimir también todo desorden, malentendido y movimiento deshonesto del ánimo. Esta es la gran utilidad de la *lógica* conocida (utilidad que en varias partes he procurado poner de manifiesto) y que ahora quiero comunicar para que sea correctamente empleada. Pero tengo la seguridad de que se puede elevar incomparablemente más todavía este arte de la razón, y creo observar que poseo algún gusto para eso pero que difícilmente lo lograría sin el auxilio de la *matemática*. Y aunque ya he encontrado un fundamento para ello pues me he encontrado más de una vez en el *noviciado* de la matemática y después, a los 20 años publiqué algo al respecto, he experimentado sin embargo finalmente hasta qué punto los caminos se cerraban y qué difícil habría sido encontrar una salida sin la ayuda de la matemática. Pero lo que a mi entender es posible realizar en ese terreno es de tal importancia que no espero encontrar crédito suficiente si no aporto una prueba efectiva y por ese motivo prefiero ofrecer una exposición todavía más detallada.

Con ese fin quiero sólo por una vez interrumpir este punto y aludir un poco a las razones que usted, estimado señor, opone a la *lógica*. Pero yo encuentro que usted se rebela contra su inutilidad y su mal uso, pues: 1) la *lógica* como arte del pensar sirve para ordenar y discurrir bien aunque quienes la enseñan no sean ni ordenados ni discurran bien. Pero de aquí sólo se sigue que o no entienden bien su arte, o por lo menos no lo practican, pues es posible entender todo lo que Ptolomeo, Aristoxeno y Zarlino han escrito sobre la música pero ser incapaz de cantar y de tocar un instrumento. 2) Que nadie confíe en los demás 523
es la causa de que no se utilice seriamente la forma, esto es, el proceso ordenado, sino en cierto modo como un juego para la juventud, o mejor aún, que apenas haya propósito de utilizarla. 3) Es indiscutible que una gran parte de las artes se ha descubierto, y que incluso se puede enseñar, mediante la simple *lógica* natural. También un hombre razonable que no entienda de escritura ni de guarismos puede calcular lo necesario con una aritmética natural, pero ¿dejaría por eso de existir el arte aritmético? En cuanto a mí soy de la opinión de que se haría bien en enseñar la *matemática*, la historia y otras ciencias, previo un estudio particularizado de la *lógica*. Pues ¿cómo ordenaría bien

sus pensamientos quien reflexionara poco? Pero cuando se está pertrechado con una provisión de buenos pensamientos, se les puede pasar revista y ponderarlos y con ayuda del orden que ahí se manifiesta es más fácil poder llegar a algo nuevo. Sucede aquí como con el arte de los idiomas ya que también pienso que en el aprendizaje de un idioma es preciso atenerse más a la ejercitación que a la gramática, pero cuando ya se está bastante adelantado en él, entonces la gramática permite un progreso mayor. Por lo demás se debe recordar en este punto, ahora que viene al caso, que Platón ha aportado no poco en el terreno de la *lógica* y que la disputa basada en la interrogación tenía también su utilidad. Por lo demás no sé si incluir a Arquímedes y Descartes entre quienes desprecian a la lógica. Al menos Descartes la ha estudiado con mucha diligencia con los jesuitas de La Flèche y ha sido muy versado en la *filosofía escolástica*, que encierra también mucho de bueno, siempre que se practique una selección [20]. Tengo gran aprecio por Jungius y la pérdida de sus *manuscritos* no puede ser suficientemente deplorada [21]. También tengo no poca estima por Felden [22]. Los restantes estudiosos que se mencionan no son desdeñables. 4) No puedo realmente conceder que con la *lógica* nada se pueda descubrir. Todo lo que se descubre con el entendimiento, se descubre con las

[20] "Siendo más joven habia estudiado un poco de lógica, entre las partes de la filosofía y, entre las matemáticas, el análisis de los geómetras y el álgebra, tres artes o ciencias que parecían tener que contribuir en algo a mi proyecto. Pero al examinarlas noté que en cuanto a la lógica sus silogismos y la mayoría de sus demás instrucciones sirven para explicar a otro las cosas que se sabe o incluso, como en el arte de Lulio, para hablar sin juicio de las que se ignora, más que para aprenderlas. Y aunque en efecto contiene muchos preceptos muy verdaderos y muy buenos, hay, sin embargo, tantos dañinos o superfluos mezclados con ellos que es casi tan difícil separarlos como sacar una Diana o una Minerva de un bloque de mármol todavía sin desbastar", *Discurso del método*, segunda parte, AT VI, 17 (traducción de Olaso y Zwanck, *Obras escogidas*, Buenos Aires, 1980, p. 148).

[21] En 1691 un incendio había destruido las tres cuartas partes de los manuscritos que Joachim Jungius (1587-1657) había dejado inéditos al morir. Leibniz consideraba a Jungius en el mismo rango que a Aristóteles y a Descartes. Ver *Historia y elogio* (Sección III, 1) y E. Cassirer, "Leibniz und Jungius", citado por K. Müller, *Leibniz Bibliographie* nº. 2740.

[22] Se refiere al jurista Johann von Felden (muerto hacia 1668), a quien cita elogiosamente en sus primeras cartas filosóficas, como las que envía a Thomasius y a Conring en 1669 y 1670, ver A II, i, 16 y 29; ver también la carta a Placcius (mayo de 1676), *idem*, 259. Felden había publicado una obra inspirada en Aristóteles contra Hobbes, *Elementos de derecho natural* (Frankfurt, 1664) y Leibniz escribió importantes notas a esa obra que se publicaron con el título de *Sobre el derecho natural*, en Guhrauer, *G. W. Leibniz. Deutsche Schriften*, I, 414-9.

buenas reglas de la *lógica*, aunque tales reglas no se hayan consignado expresamente en un comienzo o no se hayan asentado por escrito en su totalidad. Un buen pintor que a través de la práctica está acostumbrado a la *proporción* correcta dibuja según la geometría y la óptica aunque tales artes no estén desarrolladas o por lo menos no le sean expresamente conocidas: tal es el fundamento que opera en él. Mientras tanto todo se ha perfeccionado mucho después que la *perspectiva* se ha desarrollado como parte de las ciencias matemáticas (*Wisskunst*). 5) No cabe ninguna duda de que quien está habituado a utilizar las ventajas del arte de la razón proceda de un modo más inteligente que los demás. 6) Los hombres son racionales incluso sin un arte de la razón expresamente delineado, tal como también pueden cantar sin el arte de la música. Pero si se hubiera puesto tanta diligencia en impulsar el recto arte de la razón, tal como se ha hecho con el arte del canto, los hombres habrían realizado cosas sorprendentes. Sólo que esto no se ha llevado 524
a cabo porque se atiende poco a las cosas de modo que no se las capta inmediatamente con los sentidos externos. Cicerón dice, por cierto, que no hay nada más hermoso que la virtud, pero qué pocos lo ven. Lo que se menciona como explicación de las palabras sirve en el sentido de que éstas llevan consigo la presentación de su causa, cuando se trata de aquellas *definiciones* que denomino *reales*, las que he aclarado en otra parte[23]. Tomemos un ejemplo un poco más difícil que el mencionado: ¿por qué tres por cuatro es doce, esto es, por qué mediante la adición sucesiva de los números impares surgen los números cuadrados?, por ejemplo:

1 3 5 7 9 11 13
1 — 4 — 9 16 25 36 49
1 es 1/ 3 y 1 es 4 / 5 y 4 es 9/ 7 y 9 es 16 / etc.

de este modo con el descubrimiento de las causas se advertirá la verdadera aplicación del arte de pensar. 7) Ya se ha admitido que todo puede aprenderse sin un arte de la conclusión y se ha respondido a ello. Pero tal como los chinos han hecho muchas cosas excelentes sin contar con algo que les sirviera como arte normativo natural, también muchas cosas, incluso la mayoría,

[23] *Meditaciones*.

han sobrevenido sin la aplicación de un verdadero arte de pensar. Con todo subsiste el valor y provecho del arte de pensar, como acontece con un arte normativo. 8) Es verdad que el arte de pensar debe buscarse en los pensamientos correctos acerca de las cosas consideradas como sus *modelos*, pero una vez que se los ha hallado, se los dirige luego según el arte para que sean correctos y conformes al modelo, pero todo esto sin olvido de la ejercitación y el examen de pensamientos correctos. Un pintor, un escultor, un arquitecto estudia a los antiguos y de allí se forma un modelo. A partir de ahí el objeto es traspuesto a reglas a las que debemos atenernos, lo que no obsta para que contemplemos cuidadosamente bellas obras de arte. 9) A pesar de la variación y diversidad de los espíritus humanos subsiste sin embargo sólo un arte de pensar previo a todo, aun cuando en el uso cada uno se acomoda según su natural, tal como el arte de la equitación es previo a todo domador y caballo, no obstante lo cual no toda montura se adapta a todo caballo. Incluso los números se conciben de distintas maneras. La ciencia pura (*mathesis pura*) no es por cierto la doctrina de la razón en sí misma pero es por cierto uno de sus primeros productos y en cierto modo su aplicación en las magnitudes o en el número, medida y peso. También he descubierto que el *álgebra* misma se beneficia de un arte mucho más elevado, a saber, la verdadera *lógica*. 10) La *lógica* encierra muchas cosas difíciles y muchas fáciles lo mismo que la aritmética. ¿Hay algo más fácil que sus primeras enseñanzas? ¿Hay algo más difícil que la raíz inexpresable de los números (*radices surdae*)? Se comienza correctamente por lo más fácil y se evita lo difícil hasta abarcar otras ciencias. Lo primero sirve a la juventud como anticipo, pero lo más elevado en la *lógica* y en la *aritmé-*
525 *tica* lo deciden quienes se adentran en las cosas y en el lenguaje y quieren ascender todavía más alto. Es sabido lo que Aristóteles ha dicho sobre la *ética* y Grocio sobre la *retórica*: no son apropiadas para estudiantes; y yo interpreto también de ese modo el uso más elevado de esas ciencias aunque el propio Aristóteles no hubiera querido privar a la juventud de *La urbanidad de las costumbres* de Erasmo ni Grocio de la *Progymnasmata* de Aphthonius [24]. 11) Yo pensaría al respecto que todo resul-

[24] *Sobre la urbanidad de las costumbres de los niños* (De civilitate morun puerilium, 1530) era la más conocida de las obras pedagógicas de Erasmo. Aphthonius, de Antioquía, sofista y retórico griego que floreció en la segunda mitad del siglo IV d.

lado positivo se funda en las cosas abstractas y no en las concretas, en la medida en que éstas puedan proporcionar algo según la forma abstracta. Y esto acontece en aquellos casos en que la ciencia se sirve de una *materia* contingente. El arte de la *práctica* radica en hacer que los casos contingentes se sometan al máximo al yugo de la ciencia. Cuanto más se lleve a cabo esto tanto más cómoda será la *teoría* para la *práctica*. Por ejemplo, antiguamente en la *mecánica* se consideraba sólo las fuerzas del movimiento. Galileo empezó a considerar la solidez (*stärke*) de los cuerpos que se utilizan en el movimiento y reflexionó sobre cuál era la forma óptima de los cuerpos de igual materia para disminuir la resistencia, tal como he hecho yo después de perfeccionar y aumentar sus leyes. Galileo ha procedido a lanzar objetos pesados sin calcular la resistencia que le oponía el aire. Blondel, que escribía sobre bombas, consideraba igualmente que tal cosa no era necesaria [25]. Pienso lo contrario por motivos racionales y empíricos. 12) A menudo la *lógica* general es defectuosa. Lo que afirma sobre el género y la diferencia (*Genus* y *Differentia*) necesita, sin duda, ser mejorado. Del *género* puede hacerse una *diferencia* y recíprocamente, de la diferencia un género, y si debo decirlo (por cierto en forma un tanto grotesca pero clara) se puede afirmar con igual derecho: *homo est rational animale* (el hombre es un racional animal) como *homo est animal rationale* (el hombre es un animal racional) [26]. Si digo *cubus est parallelepipedum regulare* (el cubo es un paralelepípedo regular), puedo sostener lo que se me antoje por género o diferencia [27] (*pro genere o differentia*).

.... 526

15) Aunque la lógica fuera un saco lleno de buenos consejos, no es algo superfluo. No me parece digno de elogio censurar a los

---

Cristo. *Progymnásmata* es un manual introductorio de retórica, con ejercicios, escrito en un estilo depurado y elemental. El libro mantuvo su popularidad incluso hasta el siglo XVII, especialmente en Alemania.

[25] François Blondel (1618-1686); su obra más importante es *Nouvelle manière de fortifier* (1684). Leibniz adquirió un ejemplar de esta obra hacia 1685, ver A I, IV, 191.

[26] En el primer caso "racional" es el género y "animal" la diferencia específica, en el segundo caso ocurre a la inversa. Sobre estas dificultades que encuentra Leibniz en la lógica ordinaria véase Couturat, LLL, capítulo 1.

[27] "Paralelepípedo" puede funcionar como género o como especie, según la gramática latina, por eso se ha conservado el texto en latín. Se ha suprimido media página del texto de la carta porque en ella Leibniz responde a cuestiones menores presumiblemente planteadas por Wagner y cuyo sentido no es claro.

lógicos nuevos y a los antiguos, y no mejorarlos. No siempre está en nuestro poder descubrir la verdad cuando no existen *datos* suficientes, pero si tenemos tiempo para pensar en el tema, podemos defendernos del error y (puesto que llevamos la *lógica* a una plena *perfección*) podemos descubrir todo lo posible a partir *de los datos* tal como he podido ejemplificar la cuestión con mi *Cálculo infinitesimal* de las diferencias y las sumas, de modo que en físico-matemática se pueden dominar muchas cuestiones que no se podrían percibir ni afrontar antes del descubrimiento de ese cálculo. Si los propios datos faltan, al menos se puede registrar que datos nos faltan. De aquí que si poseyéramos una ejercitación suficiente del verdadero arte de la razón, eso nos serviría también de ayuda respecto de aquellos pensamientos que deben ser registrados de improviso y espontáneamente. Pero en la actualidad carecemos al respecto de todo y no he tenido tiempo para abordar este punto. Por lo demás reconozco que cuando un *lógico* presenta reglas sin acompañarlas de ejemplos es lo mismo que pretender que se aprenda a combatir con meras palabras. 17) Hay mucho de bueno en Realis de Vienna y esa es quizás la causa por la que más se lo contradice. Por lo que a mí respecta, aprecio poco contradecir, pero me gusta mucho exponer y cuando cae en mis manos un libro nuevo, veo lo que puedo aprender y no lo que puedo criticar en él. 18) Yo diría que la *Sorbona* y otros *Collegia* no debieran ser menospreciados. Por lo que yo sé la *lógica* no es objeto de desprecio en Francia e Inglaterra como tampoco en Alemania. Pero debo reconocer que cuando las personas más cultivadas escriben ante un público general proceden más juiciosamente si emplean menos *terminos scholae* (términos de la escuela). De lo contrario es como si un sastre dejara a la vista las costuras, como en cierta ocasión me observó muy graciosamente el señor Dilherr refiriéndose a aquellos que hacen lo mismo desde el púlpito.

Por último estoy de acuerdo con usted, muy señor mío, en que la juventud puede ser conducida inmediatamente a las ciencias fácticas, sin hacer mucho caso de la *lógica* y cosas tales, así como pienso que los idiomas deben aprenderse sobre todo mediante su ejercitación, aunque no haya que desdeñar por eso la gramática sino utilizarla en el momento oportuno para lograr
527 una mayor corrección idiomática. Espero que todo esto, tan minucioso como lo he propuesto, sea suficiente para dar a conocer mis pensamientos de modo que pueda servir para una *conciliación*, especialmente cuando de ambos lados se acepta el arte de la

razón, por más que usted quiera investigar sólo la ciencia pura (*Mathesis pura*), dominio en que se manifiesta en su mejor forma, aunque no se sienta entera y exclusivamente obligado a ella. Si yo tuviera la fortuna de lograr la paz entre ella y el método de enseñanza usual, experimentaría el placer de que usted pudiera encontrar de ese modo mayor ocasión no sólo de derribar lo que es inútil sino también de construir sin obstáculos algo bueno y de utilidad común. Quedo un servidor del muy distinguido señor.

2

PARA UNA BALANZA DEL DERECHO QUE PERMITA APRECIAR LOS GRADOS DE LAS PRUEBAS Y DE LAS PROBABILIDADES,
C 210 POR GOTTFRIED VERAN DE LUBLIN[1]

(NO DATADO)

211 Quiero presentar una balanza del Derecho, un nuevo tipo de instrumento con el que no se pueden estimar riquezas y piedras preciosas sino, lo que es más valioso, el peso de las razones. Se dice habitualmente que quien tiene en sus manos la suprema facultad de decidir después de ponderar todos los elementos no debe contar sino *pesar*[2] los argumentos de quienes deciden, los pareceres de los autores, las expresiones de los que deliberan. Una razón de peso puede destruir muchas conjeturas. A la inversa, ocurre a veces que cosas de suyo despreciables si se las toma aisladas hacen descender el platillo cuando forman un montón. Pero aunque todos declaran que este tipo de balanza logométrica está en la naturaleza de las cosas, no indican dónde se encuentra. Aristóteles, el padre de la lógica, no llegó a ella; mucho menos sus intérpretes. J. Jungius y A. Arnauld, que en nuestra época se han dedicado a la lógica aventajando a los otros lógicos, han pasado por alto esta parte lo mismo que los demás. Así pues ahora tenemos al fin este asunto —notablemente útil en toda la vida— del sagrario de la jurisprudencia en donde estaba tan escondido que apenas se lo podía reconocer. Ante este descubrimiento se debe considerar, en efecto, que *así como los matemáticos han ejercido de un modo óptimo y en mayor medida que nadie la lógica, esto es el arte de la razón, en las cosas necesarias, así los juris-*

[1] Uno de los numerosos seudónimos a que recurrió Leibniz. Couturat advierte que este seudónimo, así como el de "Georgius Ulicovius Lithuanus" con el que firmó su *Bosquejo de demostraciones políticas* de 1669, reproduce las iniciales de los nombres y apellido de Leibniz.

[2] Ver antes la *Carta a Wagner*, nota 16.

consultos la han practicado en asuntos contingentes. De aquí
surgen muchos preceptos sobre las pruebas plenas o semiplenas,
las presunciones [3], la conjetura acerca de los sentidos de las le-
yes, de los contratos y las últimas voluntades, los indicios de
los delitos y los argumentos dirigidos a averiguar, a engañar,
a intimidar, a interrogar mediante torturas [4] de grado más
bajo, medio y superior; deben añadirse los pasajes legales de los
argumentos que proveen a la Topica con los axiomas del Dere-
cho o máximas, como se los suele llamar. Finalmente, qué es el
proceso judicial sino la forma de la disputa de las escuelas tras-
ladada a la vida, purificada de vaciedades y circunscrita por la
autoridad pública de tal modo que no se puede divagar impune-
mente o tergiversar u omitir nada que pueda parecer pertinente
para la indagación de la verdad. Y por cierto si los mortales
utilizaran en las demás cosas esta diligencia y aplicación, y se
afanaran en investigar la naturaleza y, lo que es importantísi-
mo, en distinguir el verdadero camino de la felicidad eterna,
tanto como se fatigan los jueces o comisarios en asuntos de di-
nero por lo general pequeños, comparando argumentos con ar-
gumentos, examinando los textos de la ley, interrogando a testi- 212
gos, penetrando profundamente en el asunto que los ocupa, se
velaría sin duda alguna no sólo por el buen estado del cuerpo
sino también por la salud del alma misma mucho más de lo que
se suele. Para no mencionar en este momento importantísimas
deliberaciones que tienen lugar en la república o cuestiones so-
metidas a jefes militares en que generalmente la autoridad o la
elocuencia prevalece como si fuera la razón, cuando la brevedad
de la ocasión o la oscuridad y multiplicidad del asunto ha entor-
pecido el reconocimiento de la fuerza de las razones. Por cierto
consta que los médicos han hecho cuidadosas recomendaciones
sobre la apreciación de los aciertos y de los errores. Pero en
esto están muy lejos de la ἀκρίβεια (akríbeia, exactitud) de
los jurisconsultos aunque, como dice Plinio, en ningún otro asun-
to, sin embargo, existe mayor peligro. No debe desdeñarse lo
que ha recomendado Claudini, autor de un libro de introducción

[3] Sobre la importancia que Leibniz adjudicaba a estos conceptos ver mi "Leibniz et l'art de disputer".

[4] Goethe no pudo ciertamente imaginar una relación tan estrecha entre la lógica y la tortura cuando escribió en la última escena del *Fausto*: "Caro amigo, por ello os aconsejo / ante todo un *Collegium Logicum.* / Así tu espíritu será adiestrado / y bien ceñido en botas españolas". "Botas españolas" era el nombre de un instrumento de tortura. Véase la expresión de Bacon en *Carta a Wagner*, nota 9.

al conocimiento de los enfermos [5], o Santorio en su método para evitar los errores en medicina [6], pero parecen flojos si se los compara con las trabajadas obras de los jurisconsultos como la de Rutger Ruland sobre el Comisario [7], a quien este autor ha provisto de formas de interrogación y subinterrogación de modo que no sea fácil que algo se le escape. Con cuánta frecuencia habrá ocurrido que se ha admirado la extravagancia del ingenio humano porque dirige todo su empeño a lo que es menos necesario. Se suele tratar con extrema seriedad y afán acerca de las goteras, de la casa del vecino que quita la luz, del derecho de paso, del derecho de hacer pasar el carro o el ganado (*actus*), el paso a través de un campo de tres cabritas [8]; hombres doctos y versados dan su opinión como si se tratara de las cosas más importantes, se va de tribunal en tribunal para no perder la prioridad y no se descuida nada que permita concluir la controversia con una sentencia equitativa, como si en el senado romano se estuviera discutiendo sobre el Asia de aquende el monte Tauro o acerca del reino de Egipto. Estos jueces y quienes colaboran con su celo y escrúpulo merecen nuestro elogio. Incluso un trabajo insignificante tiene reservada ante Dios una recompensa no insignificante. Pero cabe reprochar al género humano que deje habitualmente al acaso algunos asuntos importantísimos mientras atiende, en cambio, con eficacia a asuntos insignificantes. Así pues debe seguirse el ejemplo de los jurisconsultos que colocan a la razón humana junto a las más
213 serias deliberaciones sobre la vida y la salud, la república, los asuntos de la guerra y de la paz, la dirección de la conciencia, la inquietud acerca de la eternidad. Existen motivos para que los teólogos no tomen a mal el que se les aconseje en este punto. Cualquiera que haya examinado con algún detenimiento las ac-

[5] Giulio Cesare Claudini († 1618), *De ingressu ad infirmos, libri II* (Venecia, 1612, reeditada en 1663). Ver A I, v, 445.

[6] Sanctorius (Santorio dei Santori, 1561-1636). Médico, autor muy conocido en su tiempo, amigo de Galileo. Leibniz se refiere a *Método para evitar todos los errores que ocurren en la práctica médica* (Methodus vitandorum errorum omnium qui in arte medica contingunt, Venecia, 1602). Su obra más famosa fue *De statica medicina* (Venecia, 1614). Edición completa de sus escritos, *Opera Omnia*, 4 vols. (Venecia, 1660); ver también A II, i, 376.

[7] Rutgerus Ruland, citado en A VI, i, 327.

[8] Algunas cuestiones clásicas del derecho romano a las que después Hegel ridiculizará en sus *Principios de la filosofía del derecho*, "Introducción", donde modera la admiración de Leibniz por los juristas romanos.

tas publicadas de sus reuniones[9] se asombrará de que traten tantos asuntos tan superficialmente, por no decir de un modo absurdo. Algunos no argumentan sino que pronuncian arengas; en el otro lado se multiplica el cúmulo de los sofismas. en general se irritan los ánimos y se enardecen hasta el improperio. Por último de tal modo se pasa el tiempo, a tal punto la disputa gira en círculo que incluso aquellos que fomentaron al máximo su iniciación desean ardientemente que concluya debido al hastío y a la desesperanza de alcanzar fruto alguno. Pero haciendo a un lado las controversias entre los bandos en que está dividido el mundo cristiano, esta obra nuestra acerca de los grados de las pruebas concierne en primer término a aquellos que dirigen las conciencias. En especial porque entre ellos se debate desde hace algunos años con gran tensión espiritual acerca del valor y el poder de la probabilidad[10]. Hay quienes piensan que un hombre sabio y prudente puede seguir, al obrar, una opinión menos probable y menos segura, cosa que otros denuncian vigorosamente como un gran sacrilegio. Próspero Fagnani[11], célebre escritor de los llamados canonistas, muestra con energía en qué medida los jurisconsultos son en este punto más severos que muchos teólogos. Honorato Fabry, teólogo y filósofo de gran talento y vasta erudición le ha respondido y por cierto ha absuelto a los probabilistas en algunos casos y ha recomendado numerosas y notables precauciones[12]; por último, sin embargo, con-

[9] El coloquio de Montbéliard de 1586 fue el blanco predilecto de las criticas de Leibniz. Ver *Vida de Leibniz* (Sección I, 4) y *Teodicea*, § 238; GP VI, 259-60; ver también Grua, 419 y C 419.

[10] Puede definirse el probabilismo como la doctrina o sistema moral según el cual cuando hay opiniones divergentes acerca de la legalidad de una acción, para cada una de las cuales se han dado argumentos sólidos, entonces, dado que sólo está en cuestión la legalidad, no existe obligación alguna de seguir la más probable de las dos opiniones sino que somos igualmente libres de adoptar cualquier curso de acción. El primero en enunciar claramente los principios del probabilismo fue Bartolomé de Medina en su *Expositio in 1am 2ae. D. Thomae* (Salamanca, 1577). El más famoso alegato antiprobabilista es, sin duda, el de las *Lettres provinciales* de Pascal (1657). Ver G. H. Joyce, artículo "Probabilism" en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, editada por James Hastings (Edinburgh, 1918; reimpresión, 1963). X, 349-50. En esta crítica de Leibniz a la moral de los jesuitas Couturat cree percibir un eco de las provinciales, LLL, 250.

[11] Prospero Fagnani († 1678). Citado ya en 1675 como autoridad de los canonistas, ver A IV, i, 461. Su obra principal son los *Commentaria*, tres tomos (Roma, 1661). Leibniz lo menciona como autoridad en derecho canónico, A I, v, 432.

[12] Honorato Fabri o Fabry (seudónimo Petrus Mosnerius, † 1688). Leibniz ha mantenido correspondencia con este jesuita desde 1670. Manifiesta siempre mucha consideración por él aunque no deje de señalar que algunas de sus opiniones le parecen

siente en declarar, según su propia opinión, que quienes vigilan su conciencia, también los médicos de almas, los directores de conciencias, a menudo pueden preferir correctamente la opinión que les parezca menos verosímil y menos segura cuando en un asunto completamente igual no se permitiría con todo que un juez o un abogado hicieran lo mismo. Y como me ha admirado advertir tal circunstancia, pienso que es preciso pues estimar según esto cuánta ventaja reporta en este tipo de cosas aprender de las leyes y de los jurisconsultos lo que está probado por una larga experiencia de la vida y por la múltiple discusión de las controversias, antes que tomar prestado de algunos escritores recientes aquello que pensado a la sombra de las escuelas de un modo más sutil que exacto no ilumina igualmente los asuntos.

Pero no quiero que se entienda lo que antecede como si yo pensara que los jurisconsultos son intachables o que en ellos todo está organizado a tal punto que no pueda mejorarse. Pues ¿existe acaso algo semejante en los asuntos humanos? Declaro de
214 buen grado que constantemente nos servimos de un derecho incierto y que a menudo necesitamos la obra de un nuevo legislador y que en el proceso de los juicios muchos puntos particulares exigen una reforma; realmente también se trabaja a veces con cierta περιεργία (periergía, cuidado superfluo) y la cosa misma a menudo desaparece por un respeto excesivo a la forma consagrada después que los litigantes están fatigados y exhaustos por las demoras de los juicios. Pero todo esto muestra que nada es tan eminente que no esté expuesto al abuso. Por último declaro que este método de juzgar y de sopesar como en una balanza razones en pugna entre sí que yo presento, no lo han transmitido los jurisconsultos en forma tal que pueda prescindirse de nuestro novedoso estudio. Sin embargo el asunto mismo muestra que ellos han proporcionado la materia de la obra y que estos nuevos rudimentos nuestros, cualquiera sea su valor, han brotado gracias a su diligencia. Nadie, por cierto, ha suminis-

---

completamente equivocadas (ver *Diálogo entre un teólogo y un misósofo*, nota 13; Sección IV, 1). Con respecto a la crítica de Leibniz a las opiniones de Fabri favorables al probabilismo puede verse esta carta al Landgrave Ernst: "Me asombra que un hombre tan hábil como él haya emprendido la defensa de esa moral ridícula de la probabilidad y esas frívolas sutilezas que la Iglesia antigua ignoraba y que incluso han sido rechazadas por los paganos" (1681), A I, iii, 261. En nuestro pasaje Leibniz prefiere resueltamente la tópica jurídica a las sutilezas escolásticas de Fabri.

trado tantos recursos. Sin embargo nosotros, que tampoco estamos versados superficialmente en otras doctrinas, quizás aportemos algo al perfeccionamiento de este utilísimo método y satisfechos de buscar el ingreso a él mediante un nuevo tipo de doctrina, aplaudiremos con placer y sinceramente a quien, con mejores auspicios [13], vaya a darle la última mano.

[13] La misma expresión al término de su tesis *De principio individui*. "Versado en otras doctrinas" alude a la matemática.

SECCIÓN VII

ESCRITOS ALEMANES SOBRE LA SABIDURIA

Introducción

Varias veces señaló Leibniz la importancia que tenía para él alcanzar a un círculo de lectores más numeroso que el de los eruditos que practican el latín. En su prólogo a la obra de Nizolio añora a los autores ingleses y franceses de su tiempo que escriben filosofía en sus lenguas nacionales y de ese modo permiten que el pueblo "y también las mujeres" tengan la posibilidad de formarse opinión sobre esos temas (GP IV, 144). Leibniz no tenía una opinión óptima de los alemanes. Son, a su juicio, constantes y laboriosos, pero no sutiles ni brillantes ni vivaces. "Tienen espíritu, pero no en el cerebro, como los demás hombres, sino sobre las espaldas", dice un dicho alemán que él hace suyo. Sin embargo, su opinión acerca de la lengua alemana era inmejorable. Es preciso señalar que Leibniz consideraba quimérico todo lo que no se podía traducir al lenguaje ordinario, y así lo afirma en dicho prólogo. Pero de las lenguas vivientes, decía, el alemán "es la piedra de toque de las verdades filosóficas" (carta a Chauvin de 1696). Y agrega que se atreve a decir que "no existe en Europa lengua más adecuada que la germánica para contrastar los hallazgos filosóficos con una lengua viviente: en cuanto a lo real es, para envidia de todas las demás, la más sólida y la más perfecta". Esta opinión, que Heidegger en nuestros días ha refrendado con entusiasmo, tropezaba en la época de Leibniz con un fuerte obstáculo para abrirse camino: la escasez de público capaz de leer en alemán. Es el mismo obstáculo que se le opone hoy. Nuestra época ha añadido, empero, otra dificultad. La lengua filosófica alemana no suele ser una lengua ordinaria, de modo que los alemanes se encuentran en graves dificultades para entender el alemán de Heidegger. Mientras tanto el ideal de contrastar la filosofía con una lengua ordinaria ha desaparecido y ese hermoso control de las quimeras por ahora no existe.

Leibniz no escribió en alemán para no excluirse del mundo de los sabios. Sin embargo quiso producir algunas piezas en el idioma materno. Esta sección del volumen pretende hacer justicia a ese rasgo de la obra de Leibniz. Los manuscritos fueron editados por primera vez por G. E. Guhrauer quien consideró que fueron redactados en la última década del siglo XVII. Grua ha confirmado y precisado esa datación. La versión de Torretti transmite con eficacia el tono íntimo y el cuño personal de

estas meditaciones. Torretti ha seguido por lo general el texto de Guhrauer pero en varias ocasiones lo ha completado y rectificado con las ediciones de Gerhardt y de Erdmann. También lo he cotejado y completado con la versión de Grua. He incorporado al texto de la traducción algunas variantes textuales que podían tener interés y he añadido la versión de De la sabiduría.

El lector interesado en conocer detalles técnicos de los textos debe consultar la edición crítica de Torretti.

1. Del destino. *Sin las alegorías caras a Boecio, también sin su patético cristianismo, Leibniz escribió con este tratado su* Consolación de la filosofía. *La intención de este escrito alemán parece obvia: el lector debe entender, hasta donde ello le es posible, el misterio del universo; así logrará, cree Leibniz, consolarse por los males que padece, pues lo que ignora no es sino la confirmación de las mejores esperanzas que puede abrigar. Es decir, lo que el hombre no ve, lo que no entiende ni puede entender, encierra la venturosa clave de su dicha más completa. He ahí que lo desconocido, lo que siempre ignoraremos, es introducido en el orbe de lo que sabemos: es lo que presumimos que será. Este saber de presunción debe operar como un eficaz lenitivo en nuestras desdichas. Grua conjetura que fue esta meditación la que leyó la duquesa de Orléans en marzo de 1705 (Grua, 388, nota 292). Sabemos que la duquesa se sintió decepcionada. No nos sorprende. Si Leibniz hubiera invocado, o por lo menos evocado, a Dios, o hubiera recurrido al temario habitual de las consolaciones cristianas, su tratado hubiera perdido en originalidad pero acaso habría ganado en poder persuasivo. Pero en* Del destino *no se nombra a Dios sino a la naturaleza. Parece un tratado pagano escrito por un estoico bruscamente alegre. En efecto, la lección de Leibniz nos invita a conformarnos al destino, pero no nos ayuda a entender por qué debemos sentirnos alegres y felices con el destino.*

2. Sobre la verdadera teología mística. *Este escrito puede figurar sin desdoro entre los más bellos que produjo Leibniz. En su obra, hay que reconocerlo, no abundan las hermosuras literarias. Leibniz escribía más atento a las aventuras del pensamiento que a los atractivos de la composición. Cuando escribe de un modo voluntariamente bello no supera estereotipos clásicos carentes de eficacia. Sin embargo en esta meditación alcanza una intimidad de tono y una contundencia que, unidas a la habitual profundidad de su reflexión, constituyen la mejor muestra de lo que hubiera podido ser Leibniz como escritor. Gaston Grua informa que el título no es de mano de Leibniz y conjetura (Grua, 146) que el escrito fue redac-*

tado entre 1694 y 1697; sin embargo en otro lugar (Grua, loc. cit., *nota 135) sugiere que pudo haber sido en 1698. Por mi parte me parece interesante poner a prueba la hipótesis de que esta pieza forma parte de la llamada "querella del amor puro". En efecto, en marzo de 1697 Leibniz revela estar informado, por primera vez, de la polémica entablada entre Fénelon y Bossuet "sobre el empleo de la teología mística" (Grua, 106 y nota 80). ¿No es atendible suponer que existe un nexo entre esta circunstancia y la redacción del opúsculo? En tal caso la fecha de la redacción tendría que situarse hacia 1697 o 1698. Naert ha mostrado cómo ciertas expresiones del escrito hicieron creer a algunos filomísticos, como Morell, que Leibniz admitía la absoluta vanidad de todo saber humano. Leibniz rechazó enérgicamente tal interpretación: el saber humano siempre es valioso; según la actitud espiritual con que lo profesemos adquiere una connotación moral y religiosa correcta o perversa.*

3. De la felicidad *y* De la sabiduría. *Ambos escritos pueden ser considerados como muestras del género de las* Consolaciones. *Ambos parecen dirigidos a personajes de la Corte. El primero subraya las desgracias que pueden acometer a los poderosos y ofrece consuelos racionales. Loemker ha sugerido que el escrito atiende a circunstancias muy concretas y muy dramáticas que han ocurrido en la década de 1690 en la Corte de Hannover: la muerte en combate, en 1690, de los príncipes Frederick August y Karl Philip; el fallido intento de Maximiliano, hijo menor de Ernst August, para quebrar la ley de primogenitura nuevamente establecida, que fracasa en 1691; finalmente, el notorio incidente de Königsmark que condujo al divorcio de Georg Ludwig, después Jorge I rey de Inglaterra, y al exilio de su mujer Dorotea en 1694.*

El segundo de los escritos elude referencias dramáticas y se concentra en la parte constructiva, en la importancia decisiva de "la ciencia de la alegría" y especifica los requisitos que debe satisfacer esa meta de la vida. No se ha solido destacar que el epicureísmo cristiano de Leibniz no sólo sirve para designar su pensamiento ético.

La ética de Leibniz está inextricablemente unida a su teología y a su metafísica: en aquella divisa hay que ver, pues, la finalidad suprema de la filosofía entera de Leibniz.

REFERENCIAS

— J. Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre* (Paris, 1907; reimp. Aalen, 1975).
— Y. Belaval, "Leibniz et la langue allemande" en *Etudes leibniziennes* (Paris, 1976).
— G. Grua, *Jurisprudence Universelle et Théodicée selon Leibniz* (Paris, 1953), 135.
— G. E. Guhrauer, *G. W. Leibniz. Deutsche Schriften* (Berlin, 1838-40).
— L. E. Loemker, *G. W. Leibniz. Philosophical Papers and Letters* (Dordrecht, 1976), 431.
— E. Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour* (Paris, 1959).
— R. Torretti, "G. W. Leibniz. Ensayos filosóficos alemanes", *Diálogos*, VIII, 23 (Puerto Rico, 1972).

1

Del destino (ca. 1690-7)

DS 48

Que todo es producido por un destino fijo es tan cierto como que tres por tres son nueve. Pues el destino consiste en que todo está mutuamente enlazado como en una cadena [1], y es tan infalible lo que ocurrirá, antes de que ocurra, como es infalible lo que ha ocurrido, cuando ha ocurrido.

Los antiguos poetas, como Homero y otros, la han llamado la cadena áurea, que Júpiter deja caer del cielo, sin que pueda romperse, aunque se cuelgue de ella lo que se quiera. Y esta cadena consiste en la sucesión de las causas y los efectos.

Pues cada causa tiene su efecto determinado, que sería llevado a cabo por ella si estuviera sola; pero como no está sola, de la cooperación de las causas surge un cierto efecto o resultante infalible, según la magnitud de las fuerzas en juego, y esto es así cuando cooperan no sólo dos o diez o mil, sino hasta infinitas cosas, como en verdad ocurre en el mundo.

La matemática es capaz de explicar bellamente estas cosas, pues todo en la naturaleza está por así decir circunscrito con número, medida y peso o fuerza [2]. Cuando, por ejemplo, una esfera choca con otra en el aire y se conocen sus dimensiones y su trayectoria y curso antes de la colisión, se puede predecir y calcular cómo rebotarán una contra la otra y qué curso tomarán después del choque. Lo cual tiene reglas muy hermosas, que

[1] Leibniz escribe: "Das Verhängnis besteht darin, dass alles aneinander hänget". El juego de palabras depende de la raíz común "hängen" (colgar) que aparece en la palabra "Verhängnis" (destino, hado, fatalidad, la suerte que el cielo impone y por así decir descuelga sobre cada cual) y en la expresión "aneinander hängen" (depender mutuamente, colgar el uno del otro, como los eslabones de una cadena) (T.).

[2] Ver *Historia y elogio* (Sección III, 1). Es interesante comprobar que Leibniz agrega a la lista de la Biblia el concepto de fuerza, central en su nueva metafísica (ver Sección IX).

49 también se cumplen si uno considera cualquier número de esferas, u otras figuras, que no sean esferas [3].

De esto se desprende entonces que todo acaece matemáticamente, esto es, infaliblemente en todo el ancho mundo, de suerte que si alguien pudiese tener una percepción suficiente de las partes interiores de las cosas, y tuviese bastante memoria y entendimiento para captar todas las circunstancias y tenerlas en cuenta, sería un profeta, y vería lo futuro en lo presente, como en un espejo.

Pues así como las flores y hasta los animales mismos ya tienen su formación en la simiente, aunque ésta puede modificarse algo por accidentes que sobrevengan, así cabe decir que el mundo futuro entero está contenido y perfectamente preformado en el mundo presente, por cuanto ningún accidente puede sobrevenirle desde fuera, ya que no hay nada fuera de él.

Pero es imposible que un entendimiento limitado prevea las cosas futuras circunstanciadamente, pues el mundo consta de infinitas cosas que cooperan, de modo que nada hay tan pequeño ni tan remoto que no contribuya algo en su medida. Y tales cosas pequeñas suelen efectuar cambios enormes. Acostumbro decir que una mosca puede cambiar todo el estado. si zumba ante la nariz de un gran rey mientras éste está sumido en importantes deliberaciones; pues, como puede suceder que su entendimiento, por así decir, se halle en la balanza, porque hay razones igualmente fuertes del lado de ambas alternativas consideradas, puede también pasar que prevalezcan aquellas propuestas a las que atiende más detenidamente; y esto puede efectuarlo la mosca, estorbándolo y distrayéndolo cuando quiera examinar bien algo diferente, y esto luego no le venga a la mente de la misma manera.

Quienes entienden algo de artillería saben que una pequeña
50 modificación puede hacer que una bala tome un curso enteramente distinto; dependió, pues, de algo pequeño el que Turenne (por ejemplo) fuera alcanzado, y si ello no hubiera ocurrido, toda la guerra de entonces habría podido correr otra suerte, y entonces las cosas de ahora habrían resultado diferentes. Se sabe también que una chispa que cae en un polvorín puede arruinar un mundo entero.

[3] Leibniz alude a sus reglas del choque de los cuerpos. Una vez indicó que el dibujo hermoso que resulta de la representación gráfica del choque de cuerpos iguales muestra su superioridad respecto de las cartesianas, de las que resulta una proyección deforme, GP IV, 382.

Y este mismo efecto de las pequeñeces hace que aquellos que no reflexionan bien sobre las cosas se figuren que algo ocurre por casualidad, y no por destino, a pesar de que la diferencia no está en lo que acontece sino sólo en nuestro entendimiento, que no comprende la gran multitud de todas las pequeñeces que pertenecen a cada efecto, y no piensa en la causa que no ve, y así se figura que los puntos de los dados salen por casualidad.

Esta infalibilidad del destino puede servirnos para sosiego de la mente; pues quien ha tomado dinero dos veces, y cada vez no más de mil táleros, estaría loco si luego se enfureciera porque en su bolsa sólo hay dos mil táleros y no tres mil. Ahora bien, en la naturaleza todo está medido con esta misma justeza y exactitud. Uno podría decir: me enfurezco precisamente porque no tomé más que dos veces los mil táleros, si lo hubiera hecho tres veces tendría ahora lo que necesito; pero quien considera entonces que la naturaleza entera tiene su justa medida, concluye, precisamente porque no ocurrió, que ello no estaba provisto en la naturaleza, y es, por lo tanto, tan absurdo pedírselo como exigir de la bolsa lo que no se metió en ella.

Podría decirse además: ¿cómo ocurre entonces que la naturaleza entera está constituida desde siempre así como la hallamos, cuando bien pudo ajustarse mejor a nuestro gusto? La 51
respuesta es que aquello que en toda la naturaleza toma tal curso y no otro tiene también sin duda su causa determinada. Por esto, así como uno se contenta con averiguar la causa por la cual las cosas tienen que ser, debe uno esforzarse siempre (en lo posible) por contentar su ánimo, porque uno sabe que infaliblemente las causas están presentes, aunque no nos sea posible averiguarlas todas de modo circunstanciado.

Pero hay aquí además una causa muy superior de nuestro contentamiento. Pues el contentamiento o quietud es de dos clases: una se llama paciencia (*patience par force*); la otra se llama satisfacción y procura una gran complacencia con lo que ocurre, deparando también a la mente no sólo una quietud, o sosiego, para que no se afane en vano, sino además placer y alegría[4]. Lograr esto, cuando las cosas van mal, es por cierto di-

[4] "El sabio entiende la naturaleza de las cosas; el que entiende la naturaleza de las cosas sabe que no podrían ir mejor; el que sabe que las cosas no podrían ir mejor está contento por ello; el que está contento es feliz. Por lo tanto el sabio es feliz", *La Vie Heureuse*, Grua, 572. Estar contento pero no por necesidad es lo propio del sabio cristiano, *Diálogo entre un político y un sacerdote*, nota 50 (Sección IV, 2); *Discurso de metafísica*, § 4; *Principios de la naturaleza y de la gracia*, § 18 (Sección X, 5).

fícil (porque uno no se ejercita en ello), pero es en cierta medida factible; y se funda en los hechos y en la razón.

Hallamos, en efecto, en los números, figuras, fuerzas y en todas las cosas, medidas de las que tenemos un concepto exacto, que no sólo son cabales e infalibles, sino también enteramente ordenadas y hermosas, de modo que no cabe mejorarlas, ni quien las entienda podría desearlas mejores.

Por cierto, no podemos ver este orden, porque no estamos en el apropiado punto de vista, así como un cuadro en perspectiva se aprecia mejor sólo desde ciertas posiciones, pero no puede mostrarse bien desde un lado.

Sólo que tenemos que colocarnos con los ojos del entendimiento allí donde no estamos ni podemos estar con los ojos del cuerpo. Por ejemplo, cuando se contempla el curso de las estrellas desde nuestro globo terráqueo, donde estamos, resulta un ente caprichosamente intrincado, que los astrónomos han tardado varios milenios en reducir a algunas reglas ciertas, reglas
52 que son tan difíciles e incómodas, que un rey de Castilla, llamado Alfonso, que hizo calcular tablas de los movimientos celestes, habría dicho, por carecer de un conocimiento correcto, que si él hubiera aconsejado a Dios cuando creó el mundo, habría debido salir mejor [5].

Pero después se averiguó por fin que el observador debe colocarse en el sol, cuando se quiere contemplar debidamente el curso de los cielos, y que entonces todo resulta maravillosamente bello, se ha visto que el pretendido desorden y complicación era culpa de nuestro entendimiento y no de la naturaleza.

Hay que juzgar análogamente acerca de todas las cosas que nos disgustan. Y aunque no siempre se puede encontrar inmediatamente con el entendimiento el punto de vista apropiado, debe uno satisfacerse con saber que es así, que uno estaría complacido con todas las cosas si las entendiera bien, y por lo tanto debe estar complacido con ellas ya, como uno se complace con los actos de su amigo o de su príncipe, cuando uno tiene perfecta confianza en él, esto es, cuando uno está seguro de su entendimiento y su buena disposición, aunque no siempre vea enseguida por qué ocurre esto o lo otro y exteriormente a veces no parezca bien hecho.

Y justamente esta complacencia con la suprema ordenación universal, como quiera que marche, si uno ha hecho lo

[5] Ver *Discurso de metafísica*, nota 6.

suyo, es el fundamento apropiado de la verdadera religión. Y basándose en la razón, sirve también a nuestra dicha. Y así como nada casi hay más grato a los sentidos humanos que la armonía musical, así también nada es más grato que la maravillosa armonía de la naturaleza, de la que la música da sólo un gusto anticipado y una pequeña muestra. Por esto estoy convencido de que los espíritus eminentes, a quienes su posición se lo permita, deben obtener gran parte de su placer investigando las 53
maravillas naturales y buscar las verdades magníficas y hermosas contenidas en las ciencias honestas. Los bellos descubrimientos no sólo traen gloria al gran señor que los fomenta, sino que acrecientan además el sustento de los súbditos, contribuyen a la comodidad de los hombres e incluso a la conservación de la salud. Pero independientemente de esto, arrojan tal luz sobre la obra principal de la naturaleza, y esto da origen a tal satisfacción, que quienes carecen de ella deben compararse a quienes tienen que andar toda la vida a tanteos en las tinieblas, mientras que aquellos a los que ilumina pueden elevarse a las alturas, y verlo todo desde arriba, como quien dice, desde los astros [6]. Si no fuese así, se desprendería que el conocimiento de la verdad concerniente a la obra principal no es tan bueno como la ignorancia al respecto. Pues los hombres ignorantes y supersticiosos se satisfacen con toda clase de falsas figuraciones; por eso, si no cupiera esperar de la naturaleza nada inteligente y virtuoso, sería mejor engañarse con otros, que conocer la verdad. Pero sería desmesuradamente absurdo y contrario a todo orden que se descubriera al fin que la falta de entendimiento puede procurar una ventaja a quien adolece de ella. Y como todo tiene su causa en la naturaleza y, por lo tanto, todo está ordenado, no puede ser de otro modo: el entendimiento y la acción conforme al entendimiento (esto es, la virtud) tienen que ser mejores que su contrario. Pues la naturaleza reduce todo al orden y entonces quien ya está más próximo al orden puede más fácilmente alcanzar una contemplación bien ordena-

[6] En *Un sueño* (Sección I, 5) se encuentra una vasta descripción de la pugna entre el falso resplandor de los bienes terrenales y la luz auténtica; pero aquella profesión de platonismo religioso, transida del recurso a la trascendencia, no encuentra paralelo en este opúsculo en el que Dios ha sido sustituido por la naturaleza (ver la introducción a esta sección). Nótese que aquí funda Leibniz una vez más su preferencia por el saber, lo que implica rechazar el fideísmo y también echar las bases de una filosofía ilustrada, en el estilo en que serán ilustrados muchos protestantes y católicos del siglo XVIII.

da o un concepto nítido, esto es una satisfacción sentida, porque no puede haber una satisfacción superior a la de hallar efectivamente y ver que todo está bien y no podemos desearlo mejor.

54 Podría objetarse que ocurre mucho mal, y que si hay que considerar bueno todo lo que ha ocurrido, no sería lícito castigar ninguna maldad. Pero hay que pensar que lo malo no es malo en sí mismo, sino quien lo ha hecho y que por lo tanto el castigo le corresponde, pero globalmente la naturaleza sabe extraer en tal forma lo bueno de lo pretendidamente malo, que todo resulta mucho mejor que si hubiera ocurrido en otra forma —de otro modo ella ciertamente no lo hubiera permitido. Preferiríamos sin duda que no restase ni un asomo de maldad y las cosas mejorasen de tal suerte que no sólo pudiésemos saber en general que todo está bien y es bueno, sino que además pudiéramos comprenderlo en particular e incluso sentirlo efectivamente. Pues nuestra satisfacción sería así mayor y más vivaz, y el placer que tendríamos con esa comprensión y sensación endulzaría todas las penas, o mejor dicho las aniquilaría. Pero debemos tener presente que ello no siempre es factible y por lo tanto es mejor lo que hay; y así como tuvo que pasar su tiempo hasta que los hombres averiguaron perfectamente que el punto de vista apropiado para contemplar el curso del cielo está en el sol, así también hay que hacer presente que nuestra alma, si se orienta bien hacia ello, alcanzará por fin paulatinamente cada vez más el concepto y la sensación de esa hermosura de la naturaleza, tan pronto y en tal grado como sea factible [7].

Más aún, porque todo está dispuesto de la mejor manera, hay que hacer presente que la satisfacción de esta contemplación la alcanzarán antes y mejor que los otros quienes se hayan abierto mejor el camino con su entendimiento, disponiendo su hacer conforme a su mejor concepto, con orden o según la razón, y para el bien, en lo cual propiamente consiste la virtud; de modo que también trabajan particularmente para su propia felicidad más que otros, quienes fomentan esta investigación de la verdad y de las espléndidas maravillas de la naturaleza suprema,
55 que todo lo obra, de suerte que el conocimiento recto consiste justamente en que los hombres comprendan este punto capital, del que dependen la virtud, la satisfacción y la felicidad verdadera.

[7] "Fácil es lo que requiere pocas cosas; difícil lo que requiere muchas", C 474; Grua, 525 y C 515. Sobre la noción de requisito ver *Signos y cálculo lógico*, nota 6 (Sección III, 6). Esto es lo que subyace al empleo de "factible" por Leibniz.

Todo depende pues en último término de estas dos grandes reglas que la razón nos enseña ante el destino mismo y el orden incomparable comprendido en él: primero, que tengamos por buenas y bien hechas todas las cosas que han pasado o acontecido hasta ahora, como si pudiésemos verlas ya desde el punto de vista correcto; segundo, que tratemos de hacer bien todas las cosas futuras o aún no acontecidas, en cuanto de nosotros dependa y según nuestra mejor noción, acercándonos así todo lo posible al punto de vista correcto. Aquélla nos procura ya toda la satisfacción posible por ahora; ésta nos allana el camino hacia una felicidad y alegría futuras, mucho mayores.

2

DS 410

De la verdadera teología mística (1697-1698)

Cada perfección emana inmediatamente de Dios (por ejemplo, esencia, fuerza, actualidad, espíritu, saber, querer)[1].

Sólo la luz interior que Dios mismo enciende en nosotros es capaz de darnos un conocimiento recto de Dios.

Las perfecciones divinas están ocultas en todas las cosas, pero los menos saben hallarlas allí.

Más de alguien, por eso, es docto, pero no esclarecido porque no cree en Dios o en la luz, sino sólo en su maestro terrenal o en sus sentidos externos, y persiste en la contemplación de las imperfecciones. Esta luz no viene de afuera, aunque también enseñanzas externas pueden dar y a veces tienen que dar ocasión de que nos aparezca un destello suyo[2].

Entre las enseñanzas externas son dos las que mejor despiertan la luz interior: el libro de la Sagrada Escritura y la experiencia de la naturaleza. Pero ninguna de las dos sirve si la luz interior no coopera. (El conocimiento de Dios es el ini-

[1] Los pasajes entre paréntesis aparecen anotados al margen en el manuscrito de Leibniz. Guhrauer abrevia considerablemente el comienzo. Grua nos ha dado la lección original: "Conocemos a Dios a través del conocimiento de las perfecciones. Cada perfección de las criaturas emana inmediatamente de Dios. Las insuficiencias adheridas a ellas emanan de las criaturas mismas y sus límites o sea *non plus ultra* de modo que la limitación que conlleva...". Seguía a continuación un pasaje que Leibniz tachó y es éste: "como los límites de la esencia, la resistencia ante la fuerza, la pasión junto a la realidad, la restricción junto a la magnitud, la oscuridad junto al saber, el vacilar junto al querer". Grua ve en este pasaje suprimido el esbozo del "mal metafísico" de la *Teodicea*, §§ 20-1; GP VI, 114-5 que a su vez retoma un tema clásico (ver Suárez, *Disputaciones metafísicas*, II, 3 y Campanella, *Atheismus triumphatus*, cap. 6), Grua, 146-7.

[2] Grua cree que la oposición de la luz interior del verbo y los maestros exteriores, a la manera de san Agustín, puede haberle sido sugerida a Leibniz por Fardella, Grua, 146-7, nota 135.

cio de la sabiduría [3], los atributos divinos son las verdades fundamentales en el recto orden del conocimiento.)

La luz esencial es la palabra eterna de Dios en que está toda sabiduría, toda luz, y el arquetipo de todos los entes y el origen de toda verdad. Sin la irradiación de esta luz nadie llega a ser ortodoxo y sin la ortodoxia nadie llega a ser bienaventurado [4].

Dios es lo más fácil y lo más difícil de conocer; lo primero y más fácil por la vía de la luz, lo más difícil y último por la vía de la sombra.

La mayor parte del saber y la invención pertenece a la vía 411
de la sombra: historias, idiomas, costumbres humanas, usos de la naturaleza. También hay algo de luz en esta sombra, pero pocos pueden participar de ella [4 bis].

Esta luz llena la mente de claridad y seguridad, no de fantasía y loco movimiento. Algunos se figuran en su cerebro un mundo de luz, estiman que ven un brillo y esplendor y que están rodeados de muchos miles de lucecillas. Pero esto no es la verdadera luz sino un calentamiento de su sangre [5].

Cuando uno ve la verdadera luz, uno está convencido de que viene de Dios, y no del diablo o la carne. Así como el sol se prueba a sí mismo, así también esta luz.

Todas las criaturas vienen de Dios y de la nada; su ser-sí-mismas de Dios, su no-ser de la nada (los números exhiben también lo mismo de modo admirable, y las esencias de las cosas son iguales a los números) [6].

[3] "El principio de la sabiduría es el temor de Yavé y son necios los que desprecian la sabiduría y la disciplina", Proverbios, 1, 7 y 15, 33.

[4] El comienzo del párrafo evoca a Salmos 119, 105 y 130. Agradezco a Mónica Botana por esta referencia y las precisiones que aportó en las notas 15, 18 y 19. "Ortodoxo" en el sentido de "el que posee el conocimiento recto". Sobre "recta razón", ver *La profesión de fe*, nota 2.

[4 bis] Posición que difiere ligeramente de la habitual en Leibniz; ver *Carta a Wagner*, nota 3 (Sección VI, 1).

[5] Ver *Un sueño* (Sección I, 5) donde Leibniz describe la situación de los extraviados en el antro subterráneo que corrían "tras fuegos fatuos a los que llamaban honores, o tras mosquitas luminosas con el nombre de riquezas; muchos miraban la tierra buscando trozos brillantes de madera podrida a los que llamaban placeres".

[6] Leibniz alude aquí a la posibilidad de expresar los números enteros en un sistema binario o dual, como sumas de potencias de 2 (en contraste con el familiar sistema decimal, que los expresa como sumas de potencias de 10); para expresarlos así necesitamos sólo dos dígitos, 1 y 0, que Leibniz asimila aquí a Dios y la nada (T.). Ver también *Ensayos de análisis gramatical*, notas 3 y 4 (Sección III, 5).

No puede haber una criatura sin no-ser; pues entonces sería Dios[7]. Los ángeles y los santos tienen que poseerlo.

El único conocimiento de sí consiste en distinguir bien nuestro ser-sí-mismo de nuestro no-ser. (Impide desviarse del camino de la luz. Pero hay que usar las delicias sensibles y la contemplación de las sombras sólo como una necesidad y un instrumento y no reposar en ellas.)

En nuestro propio ser-sí-mismo está contenida una infinitud, una huella, una efigie de la omnisapiencia y omnipotencia de Dios.

Cada mismidad[8] singular, como yo y tú, es una cosa unitaria, indivisible, incorruptible, y no consta de tres partes: alma, espíritu y cuerpo[9]. Pero hay más cosas que pertenecen íntimamente a la cosa unitaria y le están por así decir, incorporadas.

Aunque cada mismidad singular no tiene partes, hay otras
412 cosas impresas en ella, sin que ocupen espacio allí. En todo y en cada uno está contenido todo, pero con un grado determinado de *claridad*[10].

Los cuerpos son meramente la obra de Dios; los *espíritus* son propiamente el reino de Dios[11].

Dios me pertenece más íntimamente que el cuerpo. (Los cuerpos en sí mismos no son mismidades: sombras que pasan.) Las cosas corporales son sólo sombras que pasan, vistas, figuras, verdaderos sueños. La verdad esencial está sólo en el espí-

[7] *Vindicación*, § 69 (Sección X, 2).

[8] Leibniz introduce aquí la expresión alemana "Selbstand", para llamar a lo que en sus escritos franceses y latinos designa con las expresiones tradicionales "substance", "substancia". Pero si tradujésemos "substancia" traicionaríamos la inspiración que lo movió a acuñar ese neologismo en su propia lengua. Recordando que "substantia" es una traducción (literal) latina del término griego "hypostasis", pensé un momento traducir "Selbstand" (literalmente también) por "autostasis", aprovechando la natural disposición del castellano para acoger helenismos. Pero en una edad en que ya casi nadie lee griego, los helenismos tienen un aire artificial y esotérico que ciertamente Leibniz quiso evitar cuando recurrió a una expresión facticia, pero nativa y traslúcida, para nombrar este concepto ontológico fundamental. Me resolví por eso a escribir "mismidad", que es una traducción literal de "Selbstheit", pero algo imperfecta de "Selbststand". Este último vocablo, sea dicho de paso, no figura en el léxico alemán actual; sí, en cambio, el adjetivo correspondiente "selbständig", que significa "independiente, autónomo, soberano, espontáneo, existente por sí mismo" (T.).

[9] Leibniz rechaza esta tripartición del hombre que había encontrado en Thomasius y van Helmont entre 1694 y 1697; Grua, 146, nota 135.

[10] Primicia del sistema maduro y tesis central de la monadología.

[11] *Discurso de metafísica*, § 35.

ritu. Aunque hombres inexpertos toman lo espiritual por sueño, lo tangible por verdad.

El pecado no viene de Dios [12]; sino que en algunas criaturas el pecado original surgió del no-ser, y así, de la nada.

Dios ha permitido el pecado, porque sabía sacar del mal un bien mayor. Unicamente los malos han sufrido pérdidas por el pecado; la creación de Dios en su conjunto no ha perdido con ello, sino ganado. (Dios no tiene una voluntad despótica desenfrenada sino que quiere todo con causa y para bien. Su predestinación procede originalmente de su previsión de los méritos de los hombres, esto es, no de la fe prevista ni de las obras previstas, sino de causas mucho más altas [13]. Pues que el hombre crea o diga, o piense, o haga algo bueno, le viene también de la prevista elección de Dios en Cristo. Pues una cosa pequeña añadida a otra cosa pequeña puede a menudo producir algo mejor que la combinación de otras dos, cada una de las cuales por sí misma es más preciosa que cada una de aquéllas. Aquí está contenido el misterio de la predestinación y la solución del problema. *Duo irregularia possunt aliquando facere aliquid regulare* [Dos cosas irregulares a veces pueden hacer algo regular]. Dios quiere la salud de todas las criaturas y lo que es mejor para ellas [14].)

La abnegación es el odio al no-ser en nosotros y el amor al origen de nuestro ser-sí-mismo, esto es, a Dios.

En esto consiste crucificar al viejo Adán, asumir a Cristo, 413
morir para Adán y vivir para Cristo [15]: en renegar del no-ser y adherir al ser-sí-mismo.

Quien sabe preferir la luz interior a sus imágenes sensibles, o el ser-sí-mismo al no-ser, ama a Dios sobre todas las cosas [16].

Quien sólo teme a Dios, se ama a sí mismo y ama a su no-ser más que a Dios.

La fe sin conocimiento no viene del espíritu de Dios sino de la letra muerta o del ruido de las palabras [17].

[12] Dios no es el autor del pecado, tesis juvenil contra Beza, *La profesión de fe*, nota 9.

[13] Leibniz retoma la solución del *Discurso de metafísica*, § 31.

[14] 1 Timoteo, 2, 4; *Vindicación*, § 25.

[15] "Y como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo todos somos vivificados", 1 Corintios, 15, 22.

[16] "Amarás a Yavé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu poder", Deuteronomio, 6, 5; Mateo, 22, 37.

[17] Actitud antifideísta constante en Leibniz, ver *Diálogo entre un teólogo y un misósofo* (Sección IV, 1).

La fe sin luz no despierta amor sino sólo temor o esperanza, y no vive.

Quien no obra conforme a la fe, no tiene fe, aunque se jacte de ello.

Es lamentable que tan pocos hombres sepan qué es luz y fe, amor y vida, Cristo y bienaventuranza.

La doctrina de Cristo es espíritu y verdad [18]; pero muchos hacen de ella carne y sombra.

La mayoría de los hombres no tienen seriedad. Nunca ha saboreado la verdad y está sumida en un secreto descreimiento.

Que cada cual se examine a sí mismo para ver si tiene fe y vida; si halla que alguna alegría y placer es mayor que la del amor a Dios y la glorificación de su voluntad, no conoce bastante a Cristo y no siente aún el soplo del Espíritu Santo.

La Escritura ofrece una bella prueba para saber si el hombre ama a Dios [19], a saber, si ama a su hermano y aspira a servir a otros tanto como sea posible. Quien no hace eso, se jacta falsamente de su esclarecimiento, o de Cristo y del Espíritu Santo.

[18] Juan, 4, 23; 14, 17.
[19] Juan, 15, 8.

3

DE LA FELICIDAD (1694-8)

DS 420

La sabiduría no es otra cosa que la ciencia de la felicidad, que nos enseña a alcanzar la felicidad.

La felicidad es el estado de alegría permanente. Quien es feliz no siente, por cierto, su alegría en todo momento, pues a ratos cesa su reflexión, y suele también dirigir sus pensamientos a asuntos pendientes. Pero basta con que esté en estado de sentir la alegría cuantas veces quiera pensar en ella, y que de ello ínterin nazca un carácter alegre de su ser y su hacer.

La alegría presente no hace feliz si no tiene permanencia, y más bien es infeliz quien por una breve alegría cae en una larga aflicción.

La alegría es un placer que el alma siente en sí misma. El placer es la sensación de una perfección o excelencia en nosotros o en otra cosa; pues también es agradable la perfección de cosas que nos son ajenas, como la inteligencia, la valentía y especialmente la belleza en otro ser humano, y también de un animal, y hasta de una criatura inanimada, pintura u obra de arte.

Pues la imagen de tal perfección ajena, impresa en nosotros, hace que también algo de ella se implante y suscite en nosotros; y no cabe duda de que quien trata mucho con personas y cosas excelentes se vuelve más excelente por ello.

Y aunque a veces las perfecciones ajenas nos desagradan, 421
como por ejemplo, la inteligencia o la valentía de un adversario, la belleza de un rival o el lustre de una virtud ajena que nos eclipsa o avergüenza, esto no proviene empero de la perfección en sí misma, sino que se debe a la circunstancia que nos la hace importuna, con lo cual la dulzura de la sensación inicial de una perfección ajena es superada y destruida por el efecto y la amargura de la reflexión.

No siempre se advierte en qué consiste la perfección de las cosas agradables, ni a qué perfección en nosotros contribuyen, pero ella es sentida por nuestra mente, aunque no por nuestro entendimiento. Decimos comúnmente: hay *un no sé qué* que me gusta en la cosa [1]; lo llamamos simpatía; pero quienes investigan las causas de las cosas suelen descubrir la razón y comprenden que tras ello hay algo que, aunque inadvertidamente, de veras nos beneficia.

La música ofrece un hermoso ejemplo de esto. Todo lo que suena contiene en sí una oscilación o vaivén, como se ve en las cuerdas, y así lo que suena de golpes invisibles; si éstos ocurren no confusa, sino ordenadamente, y concuerdan, pero con ciertas variaciones, son agradables, así como se observa también una cierta variación en las sílabas largas y cortas y la concordancia de las rimas de los versos, que contienen, por así decir, una música callada, y cuando están bien medidos agradan también sin canto. Los golpes sobre el tambor, el ritmo y la cadencia en la danza y otros movimientos análogos, según regla y medida, derivan su encanto del orden, pues todo orden es propicio a la mente, y un orden armonioso, aunque invisible, está presente
422 también en los golpes o movimientos provocados con arte, de cuerdas, pífanos y campanas, y del mismo aire, que aquellos ponen en armonioso movimiento, que luego a través del oído produce en nosotros un eco concordante, al que se ajusta también el movimiento de nuestros espíritus animales. De ahí que la música sea tan apropiada para mover los ánimos, aunque por lo común este fin principal ni se observa ni se busca lo suficiente.

Y no cabe duda de que también al tocar y oler y saborear, la dulzura consiste en un determinado, aunque invisible, orden y perfección, o también en una facilidad dispuesta por la naturaleza para estimularnos a nosotros y a los animales a aquello que por lo demás necesitamos; de modo que el uso recto de todas las cosas agradables realmente nos beneficia, aunque por abuso e intemperancia a menudo puede resultar de ellas un daño mucho mayor.

Llamo perfección a todo enaltecimiento del ser; pues así como la enfermedad es en cierto modo una degradación y una caída desde la salud, así la perfección es algo que se alza por

[1] El "no sé qué" como ejemplo de conocimiento confuso en *Meditaciones* (Sección V, 2).

sobre la salud; la salud misma empero se halla en el medio y en equilibrio y sienta las bases de la perfección.

Y así como la enfermedad proviene de una acción vulnerada, como bien han observado los entendidos en medicina, así por otra parte la perfección se muestra en la fuerza para actuar, ya que todo ser consiste en una cierta fuerza, y a mayor fuerza, más elevado y libre es el ser.

Además, en toda fuerza, cuanto mayor es, más se manifiesta en ella *todo por uno y en uno*, en cuanto uno gobierna a muchos fuera de él y los prefigura en sí mismo. Ahora bien, la unidad en la multiplicidad no es otra cosa que la armonía [2], y como uno concuerda más con esto que con aquello, emana de allí el orden, del que proviene toda hermosura, y la hermosura despierta amor.

Vemos así, pues, cómo felicidad, placer, amor, perfección, 423
ser, fuerza, libertad, armonía, orden y hermosura están mutuamente ligados, cosa que pocos aprecian como es debido.

Entonces, cuando el alma siente en sí misma una gran concordancia, orden, libertad, fuerza o perfección, y en consecuencia siente placer por ello, esto causa una alegría, según se desprende de todas estas y las anteriores explicaciones.

Tal alegría es permanente y no puede engañar, ni causar una aflicción futura si proviene de un conocimiento y está acompañada de una luz de la que nace en la voluntad una inclinación al bien, o sea, la virtud [3].

Pero cuando el placer y la alegría son tales que satisfacen a los sentidos pero no al entendimiento, pueden conducir tan fácilmente a la infelicidad como a la felicidad, así como un plato sabroso puede ser malsano.

Y por esto el deleite de los sentidos debe usarse conforme a las reglas de la razón, como un manjar, medicina o tónico. Pero el placer que el alma siente en sí misma, conforme al entendimiento, es una alegría presente que puede conservarnos alegres también en el porvenir.

De ello se sigue, entonces, que nada contribuye más a la felicidad que el esclarecimiento de la inteligencia y la ejercitación de la voluntad para que obre siempre conforme al entendimiento, y que tal esclarecimiento debe buscarse especialmente

[2] Ver el comienzo de *La profesión de fe*.

[3] En un texto anterior sigue aquí otra redacción. Grua la ha restituido. Se la ofrece en el escrito siguiente, y último, de esta sección, con el título *De la sabiduría*.

en el conocimiento de aquellas cosas que pueden llevar a nuestro entendimiento cada vez más lejos hacia una luz superior; por cuanto de ello surge un progreso perpetuo en la sabiduría y la virtud, y también por ende en perfección y en alegría, cuya utilidad perdura en el alma también más allá de esta vida.

Haría falta una disertación especial para explicar qué clase de cosas son esas cuyo conocimiento causa tan feliz progreso;
424 por ahora cabe observar que nadie puede ascender a un alto nivel de felicidad tan fácilmente como las personas de categoría [4]; sin embargo, como Cristo mismo nos ha dicho, para nadie es tan difícil como para ellas alcanzarlo de hecho [5]. La causa de esto es que aunque pueden hacer mucho bien, rara vez aplican a ello sus pensamientos.

Pues como tienen siempre oportunidad de gozar de delicias sensuales, se acostumbran a buscar su alegría sobre todo en el deleite que proviene del cuerpo, y cuando se elevan por encima de esto buscan más ser alabados y honrados por otros, que una verdadera satisfacción consigo mismos. De ahí que, cuando las enfermedades terminan con el deleite del cuerpo y las desgracias disipan la gloria, el autoengaño cesa y se hallan desdichados.

Desde jóvenes han seguido el impulso de las causas externas, debido al placer que les procuraba, sobre todo por cuanto al comienzo es algo difícil resistir a esta corriente; y así han perdido buena parte de la libertad del ánimo.

Por esto es una gran cosa que una persona de categoría esté satisfecha consigo también en la enfermedad, el infortunio o el descrédito; especialmente si se puede dar por contenta no sólo por necesidad, porque ve que tiene que ser así —consuelo equivalente al de tomar un somnífero para no sentir más dolor— sino porque despierta en ella una gran alegría, que supera esos dolores y desgracias. Esta alegría, que el hombre puede siempre forjarse, si su mente está bien dispuesta, consiste en sentir un placer en sí mismo y en sus facultades mentales cuando se percibe dentro de sí una fuerte inclinación y aptitud para el bien y la verdad, especialmente merced a la sólida información que nos reporta un entendimiento esclarecido, de modo que experimentamos la fuente principal, cursos y meta final de

[4] Un desarrollo muy semejante al final del *Diálogo entre un político y un sacerdote* (Sección IV, 2).

[5] Mateo, 9, 23-4; Marcos, 10, 23-5; Lucas, 6, 24; 12, 16-21; 16, 19 y sgts.

todas las cosas, y la excelencia increíble de la suprema naturaleza [6] que todo lo comprende en sí, y así nos vemos elevados por 425
sobre los ignorantes, y es como si pudiéramos contemplar desde las estrellas las cosas terrenales bajo nuestros pies [7]; sobre todo por cuanto finalmente aprendemos de ello que tenemos causa para alegrarnos en grado sumo por todo lo que ya ha ocurrido y aún ha de ocurrir, aunque debemos procurar sin embargo, en cuanto de nosotros dependa, que lo que aún no ha ocurrido se disponga lo mejor posible. Pues esta es una de las leyes eternas de la naturaleza: que gozaremos de la perfección de las cosas y del placer que nace de ellas, en la medida de nuestro conocimiento, de nuestra buena inclinación y del aporte que ofrezcamos.

Cuando una persona de categoría logra esto, de manera que aun en medio de toda la abundancia y los honores halla sin embargo su mayor satisfacción en las operaciones de su entendimiento y de su virtud, la estimo doblemente eminente: ante sí misma, debido a su felicidad y verdadera alegría; pero también ante otros, por cuanto esta persona, gracias a su poder y autoridad, podrá comunicar y ciertamente comunicará la luz y la virtud a muchos otros, ya que esta comunicación se reflejará sobre ella; y quienes comparten un fin así pueden ayudarse mutuamente e irradiar nueva luz en la investigación de la verdad, el conocimiento de la naturaleza, el incremento de la potencia humana y el fomento del bien común.

La gran felicidad de las personas de categoría que además son esclarecidas se manifiesta en que pueden hacer por su dicha tanto como si tuviesen mil manos y mil vidas, o como si viviesen mil veces más tiempo del que viven; pues nuestra vida ha de estimarse como verdadera vida en la medida en que hagamos el bien, y por eso quien hace mucho bien en breve tiempo es igual a quien vive mil veces más. Y esto ocurre en el caso de quienes pueden hacer que miles y miles de manos cooperen con ellos, gracias a lo cual se puede realizar en pocos años, para
suprema gloria y satisfacción suyas, un bien mayor que el que 426
de otro modo pudiera llevarse a cabo en muchos siglos.

La hermosura de la naturaleza es tan grande y su contemplación posee tal dulzura, y también la luz y el buen deseo que de ellas nacen rinden tan magnífica utilidad ya en esta vida,

[6] "Suprema naturaleza" es la única alusión a Dios del escrito.
[7] Ver *Del destino*, nota 6.

que quien la ha probado mira en menos a todas las otras delicias. Si añadimos que el alma no perece, sino que cada perfección que encierra tiene que subsistir y dar su fruto, acabamos de comprender que la verdadera felicidad, nacida de la sabiduría y de la virtud, es enteramente sobreabundante e inmensa, más allá de todo lo que uno pudiera figurarse.

4

DE LA SABIDURÍA Grua

(1694-8) 584

Unicamente puede haber en nosotros una alegría intempestiva y desmesurada cuando nuestro placer y nuestra fuerza se manifiestan en aquellas acciones en virtud de las cuales inmediatamente se debilitan otras fuerzas y acciones elevadas. Como por ejemplo, ante una Eva que se deleita en grado sumo con una manzana paradisíaca y con ello experimenta una gran
alegría, pero al punto la manzana se convierte en veneno y 585
amargura, por lo cual la salud y el entendimiento suyo se corrompen de modo que ella se siente desgraciada.

De ahí que es necesario perseguir efectivamente la alegría, pero en todo aquello que sea capaz de proporcionarnos una alegría permanente. Y como toda alegría es únicamente el placer que el alma tiene en sí misma, debemos buscar aquellos medios de obtener alegría con los que el alma, consiguientemente no se empeora ni se debilita (por otro lado) sino que se mejora completamente y se eleva en todo su ser.

Por eso, entender lo que proporciona una alegría verdadera y permanente no es algo que pueda cumplirse en forma aproximativa sino que constituye una vasta ciencia. Y al respecto será preciso que nuestra naturaleza y la de otras cosas sean entendidas en lo que concierne a ciertos puntos importantes.

Incumbe principalmente a una ciencia tal una oportuna noticia sobre el ser más perfecto de todos, que se llama Dios, esto es, sobre la verdadera religión.

Pues si todo está regido por un ser máximamente perfecto, y en consecuencia, omnisapiente y todopoderoso, no cabe duda alguna que se debe esperar de él la alegría verdadera y permanente, y el hecho de que él constituya el camino cierto para obtenerla se funda en la razón más elevada.

De aquí se sigue que Dios revela ya a los hombres la ver-

dadera religión a través de la luz de la naturaleza, como una irradiación de la razón más elevada sobre la nuestra, incluso antes de que se hubiera entregado la ley mosaica. Pero como los hombres rara vez emplean la razón en forma satisfactoria Dios les ha enseñado no sólo por medio de personas sabias sino también especialmente por medio de Moisés, y del modo más soberbio por medio de Cristo, las verdades y reglas más elevadas de la felicidad mediante el cumplimiento de su voluntad.

Sin duda personas prudentes y hombres esclarecidos se han ocupado en forma acertada del temor de Dios y de la virtud, pero todo lo que han dicho, e incluso algo más, está condensado en la regla principal de la religión cristiana que sostiene que debemos amar a Dios sobre todo y a los demás hombres como a nosotros mismos [1].

Estas constituyen también las enseñanzas de la razón más elevada. Pues el placer más elevado reside en el amor y en el
586 goce de la perfección y belleza más grande. También, como antes se mencionó, tal perfección se ha grabado en quien ama y en quien goza, en la medida requerida para experimentarla. Por cierto Dios es la razón, el orden, la armonía y fuerza y libertad más elevados, en consecuencia cuanto más se lo posea tanto más capacitado se estará para todas esas cualidades.

De aquí se sigue que sólo conducen a la felicidad aquellos placeres que el propio entendimiento percibe. En efecto, aunque todo placer encierra la percepción de una armonía y de un orden, cuando ese orden está oculto, sin embargo, nuestro espíritu no podrá ser iluminado por él, ni se verá instalado en un ámbito de mayor libertad sino sólo movido a seguir el impulso que a menudo extravía en la oscuridad, y que por lo tanto conduce a la ruina y a la sujeción de las pasiones. Pero cuando nuestro placer ilumina simultáneamente nuestro entendimiento y nos vuelve así más y más inclinados a obrar según él, accedemos en tal caso verdadera y seguramente a un estado de mayor fuerza, libertad y perfección, y conoceremos y por consiguiente amaremos más y más a Dios o a la suprema sabiduría, que todo lo rige, y seremos en virtud de la elevación de nuestra razón siempre más y más capaces y partícipes de la más elevada razón. Pues aunque todo hombre, incluso sin demasiada ciencia, tenga a Dios por el bien supremo y pueda amarlo por sobre todo, es cierto, en efecto, que donde se encuentre mayor

[1] Mateo, 22, 37-9.

conocimiento allí también se afianza más el amor y debe ser más poderoso.

El auténtico fruto y el verdadero signo del amor de Dios es el amor del prójimo o un genuino celo para la promoción del bien común [2]. Es una imitación de Dios, al menos por lo que se refiere a nosotros. Puesto que Dios ha hecho todo perfectamente y del mejor modo, también nosotros queremos, en cuanto nos es posible, organizar todo del mejor modo. Pues aunque sin nosotros todo va a ir del mejor modo y no podemos dar ni quitar nada a Dios, sin embargo gozaremos también de él conforme a nuestra buena voluntad y luz. 587

Lo más grande y mejor que podemos realizar para el bien común es que alimentemos y acrecentemos la gloria de Dios, o lo que es lo mismo, el conocimiento de él. El hombre no es sino una criatura apta para la transmisión del conocimiento. Pues bien, el conocimiento de las cosas, derivado del origen (el cual únicamente es la verdadera ciencia que como tal fluye de las causas) es el conocimiento de Dios. Por esto solamente debe buscarse la promoción del conocimiento de ese portento que es Dios, que nos descubren las ciencias verdaderas pues entonces además del reino de Dios nos toca en suerte todo lo demás, a saber, salud, comodidad, placer, pues cuanto mayor conocimiento se tiene, menos fragmentación cabe. Todo lo demás es inseguro pero el conocimiento, y el conocimiento de Dios que de él fluye, produce sólo por sí mismo la alegría permanente. De esto se sigue que también el amor al prójimo no se manifiesta más que cuando se procura que los hombres, una vez esclarecidos y en consecuencia inclinados a obrar según la razón, esto es, virtuosamente, se vuelvan también felices.

Pues aunque también el hombre más pequeño pueda ser feliz de esa forma, pues Dios se muestra satisfecho con un espíritu honrado, sin embargo es cierto que nadie tiene un poder mayor para alcanzar la más elevada felicidad que los grandes señores y las personas elevadas [3]. Pues si tienen ese poder entonces es menester que empleen ese derecho. Tienen la ventaja de la edad... [4], pueden ganar tiempo y pueden hacer como si su vida se prolongara 1000 veces más. Pues la vida sólo puede ser

[2] Juan, 15, 8. Ver *Sobre la verdadera teología mística*, nota 19.

[3] El mismo tema en *De la felicidad* y en el *Diálogo entre un político y un sacerdote* (Sección IV, 2).

[4] Palabras ilegibles en el manuscrito.

valorada en tanto se obra el bien, pues no hacer nada es como no ser nada y obrar mal es menos que nada pues contribuye a la infelicidad. Tal como los grandes personajes mediante la influencia de otro se elevan a un grado incomparable de verdadera felicidad y por tanto pueden alcanzar el conocimiento y la virtud más excelentes, también pueden a su vez extin guir la luz y el poder entre otras personas. Por lo tanto
588 deben ejercitar en aquel caso el amor de Dios y en este el amor al prójimo. Pero que Cristo haya expresado que difícilmente pueda un rico y poderoso alcanzar la verdadera felicidad [5], reconoce como causa el hecho de que por lo general tales personas buscan su alegría en los placeres sensuales que se refieren particularmente al cuerpo y que resultan del impulso hacia lo bajo, pues en un comienzo es algo difícil contrarrestar tal torrente. Pero de este modo se vuelve esclavo de las pasiones y el espíritu más elevado del entendimiento se cubre de niebla. Por defecto de un conocimiento auténtico (todo lo enérgicos que puedan ser la pujanza y el impulso de lo íntimo) se echa de menos el amor de Dios y del prójimo y todo se endereza al propio egoísmo o al propio placer, de modo que finalmente se dirige en forma sensible hacia el propio daño e infelicidad. Y cuanto mayor es la garantía que le ha sido concedida por Dios, esto es, los dones del espíritu como sus facultades o su capacidad, tanto mayor es la responsabilidad según se haya introducido el mal [6]. En efecto, a cada uno siguen sus obras y todo está tan sabiamente dispuesto que a través de una sucesión natural el mal se castiga a sí mismo y el bien contribuye a la perfección, por tanto, a la felicidad.

[5] Ver *De la felicidad*, nota 5.
[6] Ver *Diálogo entre un político y un sacerdote.*

Sección VIII

BALANCE DEL CARTESIANISMO

INTRODUCCIÓN

"El género humano sabe más que el señor Des Cartes" (ver en las Referencias la obra de Robinet). "Nada soy menos que cartesiano" (carta a Thomasius, GP IV, 163). He aquí dos expresiones del hombre que divulgó la fórmula "filosofía perenne", ante el inaudito afán de originalidad de su gran precursor. Más que su incesante propaganda anticartesiana, más que sus invectivas —a veces demasiado humanas— sobre insospechadas derivaciones impías de algunos pasajes de Descartes, nos interesa rescatar sus intentos razonados y profundos por criticar los fundamentos de la filosofía cartesiana. Hace más de un siglo pudo escribir con entera justicia F. Bouiller: "Es preciso retroceder a Platón y Aristóteles para encontrar dos adversarios tan ilustres como Descartes y Leibniz y una oposición tan profunda sobre el problema de los principios de las cosas".

1. Advertencias. *Desde 1671, tenemos constancia de ello, Leibniz premeditaba escribir una obra contra Descartes. El plan se va concretando y enriqueciendo en sucesivos intentos. Diversos testimonios concurrentes me hacen pensar que Leibniz sitúa hacia 1680 el apogeo de la filosofía cartesiana (ver GP VII, 497, A I, iv, 353 y A II, i, 544). Sin embargo la ofensiva leibniciana más encarnizada debe situarse hacia 1691 y 1692 (ver los textos de Costabel citados en las Referencias). Las* Advertencias, *redactadas en 1691 y corregidas en 1697, constituyen el análisis más comprensivo y riguroso que escribió Leibniz y en el que culminan muchos trabajos parciales.*

Presumiblemente Leibniz eligió los Principios *de Descartes como objetivo de sus críticas porque se trata de un texto en que están expuestos sistemáticamente la metodología, la metafísica y la física cartesianas y su objetivo principal es mostrar que los errores de Descartes en la primera parte habían dado lugar a una física inexacta. Debe saberse que en otras obras Leibniz sostuvo, a la inversa, que las inexactitudes de la física cartesiana habían conducido a una metafísica errónea. Ahora bien, este no es tema de las* Advertencias *sino un* leitmotiv *de las críticas que examinaremos en la próxima sección. Creo que es lícito decir que el tema que sirve de nexo a la crítica que efectúa Leibniz a las dos primeras partes*

de los Principios *es el descubrimiento de que la extensión no es la esencia de la materia sino la fuerza y que, consiguientemente, el mecanicismo reposa en la dinámica.*

El eximio trabajo de Leibniz, un modelo de concisión para nuestros verbosos tiempos, permaneció inédito hasta 1848, año en que Guhrauer lo dio a conocer. Ese no es un destino excepcional en los escritos de Leibniz. En efecto, a diferencia de la mayoría de sus congéneres Leibniz pensaba y escribía movido por la ilusión de resolver problemas o de plantearlos mejor, antes que con el propósito de ser públicamente elogiado. Es un hecho comprobable que en el curso de su larga y riquísima vida de escritor nunca manifestó la menor ansiedad por dar a la prensa sus escritos. Sin embargo, esa imperturbabilidad tiene su excepción. Por lo menos una vez Leibniz se esforzó denodadamente y a lo largo de años por redactar, pulir y publicar un texto; retomó muchas veces las sucesivas redacciones, pidió críticas, movilizó amigos, planteó diversas estrategias editoriales. Ese trabajo privilegiado por el que manifestó tanto aprecio eran las Advertencias a la parte general de los "Principios" de Descartes. *En otro lugar he contado con detalle los numerosos incidentes que complicaron ese proyecto (ver Referencias). Parece oportuno ahora decir unas palabras sobre el estilo del opúsculo. Leibniz escribió gran parte de su obra filosófica en diálogo con los textos de los clásicos y de sus contemporáneos. A veces la forma literaria se plegó directamente a la estructura del original: es el caso de los* Nouveaux Essais. *Otras veces el diálogo se establece con diversas obras del oponente, como en la discusión con Bayle en los* Essais de Theodicée. *En ambos libros, de todos modos, el discurso leibniciano opta por la vastedad, se complace en las digresiones y procura llegar hasta los detalles más sutiles de las ideas en controversia. Otro grupo de obras, también calcadas sobre el orden de materias de un discurso ajeno, están inspiradas, en cambio, por el ideal de la concisión. Las* Advertencias *pertenecen a esta última categoría.*

Las virtudes estilísticas de este tipo de textos son obvias. Pocos clásicos han logrado, como Leibniz, decir tanto con tan pocas palabras. Esa es la gran virtud educadora de obras como la presente. Pero esa prosa, en que Leibniz es maestro, corre constantemente el riesgo del hermetismo: si la lectura ve un poco menos o un poco más de lo que Leibniz quiso decir, incluso si a veces se desplaza un énfasis en la entonación de la frase, se corre el riesgo de perder completamente el sentido. De ahí que sea éste un texto que ofrece dificultades muy especiales para su versión al español.

Esta traducción anotada sólo contiene el comentario de Leibniz a la primera parte de los Principios. *El excesivo tamaño de la segunda parte y el hecho de estar casi íntegramente dedicada a cuestiones de filosofía de la física y hasta de detalles de la física, aconsejaron su sustitución*

por un escrito más escueto, que es el que se ofrece a continuación de las Advertencias.

Una observación final. Leibniz imaginaba que las Advertencias *debían formar parte de un volumen en el que también figurara el texto de Descartes y el de un anticartesiano. Este pequeño tratado polémico sólo quería ser —si mi conjetura es creíble— un documento de irenismo filosófico: el punto de partida de una "reunión de las escuelas filosóficas", intento paralelo (y a su juicio más viable) a sus gestiones de esos años respecto de las iglesias cristianas. Por ello Leibniz subraya en la correspondencia de esos años que este escrito no refleja su propia filosofía: eso avivaría las polémicas y las divisiones. Lo presenta como una exposición superficial que difícilmente ha de suscitar desacuerdos insuperables. Quiere reunir y convocar a todos y en especial a los cartesianos, tan pagados de la genialidad de su maestro, tan rutinarios y poco creativos. Quiere mostrar un "balance del cartesianismo", ese es de hecho el título que había elegido para una frustrada edición de las* Advertencias. *Pero, ¡ay!, eso es lo que no obtiene. Las* Advertencias, *un punto de referencia visible para erigir discusiones constructivas, suscitan comentarios de los hombres más capaces de Europa como Bayle, Huygens, Bernoulli. En esos comentarios, sin embargo, es difícil descubrir cierto entusiasmo.*

Creo que esta conjetura mía salva la aparente contradicción entre sus palabras y sus actos. Lo que Leibniz dice va en una dirección, lo que hace en la contraria. Sus referencias al texto son misericordiosas y a veces subrayan su carácter meramente refutativo: aquí no está la construcción de una filosofía sino la destrucción de una injustificada originalidad del cartesianismo, mácula fugaz en la "perennis philosophia". Lo que hace en los hechos es suscitar una discusión razonable y aparecer como una opción ecuánime entre bandos en pugna, algo así como la armonía que subyace a la discordia de las opiniones filosóficas.

Ahora bien, la originalidad de las Advertencias *es innegable. Pese a que Leibniz —privilegio del genio— trata de mostrar que su obra no va más allá de las generalidades, el sistema asoma su cara de ángel culpable en todos los párrafos. Ya Bayle se detuvo perplejo ante la nueva idea de substancia —nada menos— que el texto, por lo visto, hacía inmediatamente notoria. Lo mismo podría decirse de la teoría de la verdad y del error, del método filosófico, de las pruebas de la existencia de Dios, de las nociones de análisis, criterio y fenómeno —para no mencionar sino unas pocas— cuyo indeleble cuño leibniciano el lector reconocerá sin dificultad.*

He seguido el texto de la edición de Gerhardt. El lector interesado en detalles de las diversas redacciones y correcciones del manuscrito puede consultar la edición de Gerhardt o mi edición, que también contiene un breve texto inédito contra un pasaje de la respuesta de Descartes a las

objeciones del padre Bourdin sobre las Meditaciones metafísicas. *Siguiendo la práctica sugerida por Leibniz y seguida por Paul Schrecker, he colocado el título de cada artículo de los* Principios *antes de la crítica de Leibniz.*

2. Examen. *Este escrito, que Leibniz dató y dejó sin título e inédito, pertenece por la fecha en que fue redactado y por su tema, a la sección siguiente de este libro. Lo he incluido, sin embargo, en ésta por varios motivos. Ante todo porque, como ya dije, las* Advertencias *constan de dos partes y yo sólo he publicado la primera, lo que no permite apreciar el sentido de la crítica de Leibniz a la física de Descartes; ahora bien, esa crítica está en el origen mismo de la Dinámica. Pero también porque este escrito latino es uno de los más didácticos que haya redactado Leibniz. Dócil a su felicidad y a su destino, Leibniz se complacía en perderse en la consideración de los problemas sin cuidarse demasiado —a veces nada en absoluto— por las perplejidades que podía suscitar en un lector eventual. En este trabajo, sin embargo, predomina el afán didáctico. Leibniz ofrece un pequeño cuadro histórico en el que muestra su puesto en la tradición filosófica según los temas centrales de la física. También muestra el puesto que ocupa en el cuadro de las ciencias filosóficas la ciencia de la Dinámica, que ha fundado en la década anterior. Finalmente se hallará en este* Examen *una útil puesta a punto del vocabulario de la Dinámica.*

El título me lo ha inspirado el que ideó J. Moreau. Para el texto he seguido a Gerhardt.

REFERENCIAS

— Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes* (Paris, 1960).
Id., "Premières animadversiones de Leibniz sur les *Principes* de Descartes", en *Etudes leibniziennes* (Paris, 1976): 57-85.
— F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne* (Paris, 1862, 2 vols.): II, 405-6.
— P. Costabel, *Leibniz et la Dynamique - les textes de 1692* (Paris, 1960).
Id., "Contribution à l'étude de l'offensive de Leibniz contre la philosophie cartésienne de 1691-1692". *Revue Internationale de Philosophie*, XX, 76/7 (1966).
— G. E. Guhrauer, "Leibniz' Animad. ad Cartesii principia philosophiae", *Zeitschrift für Philosophie und kathol. Theologie* (Neue Folge, IV Jahr 2-3 H., 1843).
— J. Moreau, "Examen de la philosophie de Descartes", *Les Etudes philosophiques*, 26, 1 (1971): 57-66.
— E. de Olaso, "G. W. Leibniz. Advertencias a la parte general de los *Principios* de Descartes. Parte I" (edición crítica; traducción en colaboración con T. E. Zwanck), *Diálogos* (Puerto Rico), XIII, 32 (1978): 129-71.

— A. Rivaud, "Quelques réflexions sur la méthode cartésienne", *Revue de métaphysique et de morale* (1937): 39.
— A. Robinet, *Malebranche et Leibniz* (Paris, 1955): 64.
— P. Schrecker, "Remarques sur la partie générale des *Principes* de Descartes", en *G. W. Leibniz. Opuscules philosophiques choisis* (edición anotada, París, 1954); 16-36.

1

ADVERTENCIAS A LA PARTE GENERAL DE LOS PRINCIPIOS DE DESCARTES GP IV, 354

A LA PRIMERA PARTE

Artículo 1. Quien busca la verdad debe dudar, en lo posible, una vez en su vida de todas las cosas.

Al artículo (1). Descartes afirma que debe dudarse de todo aquello sobre lo cual exista la más mínima incertidumbre. Convendría expresar ese precepto con este otro, que es mejor y más claro: hay que considerar el grado de asentimiento o disentimiento que algo merece, o más simplemente, se deben investigar las razones de toda aserción. Así habrían concluido los pleitos sobre la duda cartesiana. Pero quizás el autor prefirió παραδοξολογεῖν (paradoxologéin, decir paradojas) para despertar con la novedad al lector amodorrado. Sin embargo, preferiría que él mismo hubiera tenido en cuenta su precepto, o mejor aún, que hubiera comprendido su verdadero alcance. Explicaremos muy bien este asunto y su utilidad con el ejemplo de los geómetras. Es sabido que poseen axiomas y postu- 355
lados de cuya verdad depende el resto. Los admitimos no sólo porque logran satisfacer inmediatamente al espíritu sino también porque podemos verificarlos mediante innumerables experiencias. Sin embargo, su demostración[1] hubiera sido conve-

[1] Los axiomas, por serlo, no son susceptibles de demostración. Esto es lo que objetaron algunos contemporáneos, entre ellos Conring (GP I, 192) y Jean Bernoulli (GM III, 316). Leibniz distingue entre axiomas idénticos y los que no lo son (GP I, 394 y 369; V, 387-8 y 431-2; GM III, 312 y C 186). Es necesario que se demuestren los axiomas de este segundo tipo para lograr "el arte de inventar" (GP VII, 165) y porque el verdadero análisis requiere un alfabeto de los pensamientos humanos y para inventar ese alfabeto es necesario el análisis de los axiomas (GM I, 11; C 187 y 400). Este análisis suministra los elementos simples cuya representación y combinación es el cometido de la Característica Universal. Ver la Introducción a la Sección III y *Sobre la síntesis y el análisis* (Sección III, 7).

niente para la perfección de la ciencia. Apolonio[2] y Proclo[3], entre otros, lo intentaron en el pasado y recientemente Roberval[4]. Y, en verdad, como Euclides[5] quiso demostrar que juntos dos lados de un triángulo son mayores que el tercero (porque, según la broma de un antiguo[6], hasta los asnos reconocen las

[2] Leibniz conoce el intento de Apolonio de demostrar los axiomas por el comentario de Proclo al libro primero de los *Elementos* de Euclides (C 539). Incluso sospecha que Apolonio ha logrado demostrar algunos (C 181-2) en escritos que se han perdido (GM III, 321). Pero verosímilmente sólo conoce la única demostración que transcribe Proclo y que corresponde al primer axioma euclidiano: "las cosas iguales a una misma son iguales entre sí". Proclo considera que la demostración de Apolonio trata de explicar lo obvio mediante algo mucho más oscuro porque supone la noción de espacio, que es más desconocida que las cosas que existen en el espacio (*Procli diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*, ed. Friedlein, Leipzig, 1873, pp. 194-5, citado por Thomas L. Heath, *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, New York, Dover, 1956, I, 222-3; ver también pp. 42 y 62 y L. Brunschvicg, *Les Etapes de la Philosophie Mathématique*, Paris, P.U.F., 1947, pp. 88-9). En su propio comentario a los *Elementos* Leibniz demuestra el axioma 1 aplicando la sustitución de equivalentes y apartándose, por cierto, del procedimiento de Apolonio (GM V, 206-7; ver también GM V, 156).

[3] El aprecio de Leibniz por Proclo como geómetra es equivalente a su desdén por el mismo autor cuando se lanza a especular (GP V, 352). A menudo lo cita como ejemplo de geómetra que considera que hay que demostrar los axiomas (GM III, 321; GP V, 98 y 387; GP VII, 165). En un comentario a los *Elementos* transcribe dos demostraciones de Proclo a los axiomas 10 y 12 de Euclides (GM V, 208). En el texto original de las *Advertencias* Leibniz ha añadido: "y Proclo, tras los intentos, en esta cuestión, del mismo Tales de Mileto".

[4] Gilles Roverbal o Gilles Personne de Roberval (1602-1675) fue uno de los matemáticos adversos a Descartes que Leibniz frecuentó en París donde residió entre 1672 y 1676. Poco después de componer las *Advertencias* Leibniz le escribe a su amigo el académico Foucher: "Cuando yo estaba en París se burlaban de Roberval porque había querido demostrar algunos axiomas de Euclides. Pero yo no me burlaba" (A II, i, 248; ver también *ibid.*, II, i, 270). El hecho está contado en detalle en los *Nouveaux Essais*; "Es una de mis grandes máximas que es bueno buscar las demostraciones de los axiomas, y recuerdo que en París cuando se burlaban de Roberval, ya viejo, porque quería demostrar los de Euclides, siguiendo el ejemplo de Apolonio y de Proclo, hice ver la utilidad de esa investigación" (GP V, 98; ver también A VI, vi, 407 y 414; GP IV, 403; GP VII, 165; C 146-7 y 539; GM VIII, 274-5). He sugerido que uno de esos críticos burlones pudo ser Pascal, muy unido al destino de Roberval pero en quien veía la ridiculez del geómetra "que no es más que geómetra", obstinado en demostrar los axiomas. *Pensées*, frag. 1 de la edición Brunschvicg, frag. 512 de la edición Lafuma. Ver L. Brunschvicg, *Les Ages de l'Intelligence*, Paris, 1937, p. 72 y mi nota: "Elogio y sarcasmo de la demostración de axiomas", *International Studies in Philosophy*, VI (1974), 163-5.

[5] *Elementos*, I, 20.

[6] En realidad eran los epicúreos los que, según Proclo, solían ridiculizar este teorema. Decían que si se ubicaba el forraje en un ángulo y el asno en otro, el asno no recorría los dos lados del triángulo para obtener su comida sino el único lado que

rectas ya que se dirigen sin rodeos al forraje), pues pretendía por supuesto que las verdades geométricas se fundaran no en las imágenes de los sentidos sino en razones, de ese modo si hubiera tenido una buena definición de recta habría podido demostrar también que dos rectas (que prolongadas no coinciden) sólo pueden tener un punto común [7]. Y considero que la demostración de los axiomas es sumamente útil para el verdadero análisis o arte de inventar. Y de esta manera, si Descartes hubiera querido desarrollar a fondo lo mejor de su precepto, habría debido aplicarse a demostrar los principios de las ciencias y hacer en filosofía lo que Proclo quería en geometría, donde es menos necesario. Pero a veces nuestro autor prefirió obtener aplausos antes que certezas. Si él mismo no hubiera espoleado los espíritus con tanto alarde de rigor, no lo criticaría por satisfacerse a menudo con lo verosímil: a Euclides lo critico mucho menos por haber admitido algunas proposiciones sin prueba, pues por lo menos ha obrado así para que una vez aceptadas unas pocas hipótesis sepamos que las restantes son seguras e igualmente dignas de confianza; si Descartes u otros filósofos hubieran realizado algo parecido no estaríamos preocupados. Y los escépticos, que desprecian las ciencias con el pretexto de que ellas se valen indiscriminadamente de principios no demostrados, deben considerar que esto también va dirigido a ellos. En cambio considero que se debe más bien elogiar a los geómetras porque apuntalaron la ciencia como con estacas y descubrieron el arte de progresar y de sacar tanto de tan poco; pues si hubieran querido postergar los descubrimientos de los teoremas o problemas hasta que se hubieran demostrado todos los axiomas y postulados, hoy quizás no poseeríamos geometría.

---

lo separaba de ella. Proclo responde que una mera percepción de la verdad del teorema es diferente de una prueba científica y de un conocimiento de la razón por el cual es verdadero; Heath, *op. cit.*, 287.

[7] Euclides ha incluido entre los axiomas que dos líneas rectas sólo se pueden encontrar una vez, *Elementos*, I, definición 4. Pero esto, sostiene Leibniz, le ha sido dictado por la imaginación y por tanto sólo posee de ese axioma una idea confusa pero no una verdadera definición. Por eso se ve obligado a recurrir a dos axiomas que reemplazan a esa definición y que emplea en sus demostraciones: uno, que dos rectas no tienen ninguna parte común, *Elementos*, I, axioma 10; el otro, que no comprenden espacio, *ibid.*, I, axioma 14; ver NE, IV, xii, 4; A VI, vi, 451.

Artículo 2. También se deben tener las cosas dudosas por falsas.

Al art. (2). Por lo demás no veo cuál es la ventaja de tener
356 lo dudoso como falso: eso no sería eliminar prejuicios sino reemplazarlos [8]. Pero si tal actitud se entiende sólo como una ficción, no habría que abusar de ella, pues de aquí surgirá también un paralogismo, al examinar más adelante, en el artículo 8, la distinción entre la mente y el cuerpo.

Artículo 4. Por qué podemos dudar de las cosas sensibles.

Al art. (4). Pero con respecto a las cosas sensibles, únicamente podemos saber y debemos desear que concuerden entre sí y también con razones indudables, de tal modo que los hechos futuros puedan hasta cierto punto ser previstos a partir de los pasados. En todo esto es inútil buscar otra verdad o realidad que la que aquí se presenta y los escépticos no deben exigir algo diferente ni los dogmáticos prometerlo [9].

Artículo 5. Por qué también podemos dudar de las demostraciones matemáticas.

Al art. (5). Sólo se puede dudar de las demostraciones matemáticas del mismo modo como se puede temer el error en el cálculo de los aritméticos. La única forma legítima de corregir ese error consiste en efectuar una revisación repetida, realizada por uno mismo o por otros e incluso sometiendo el cálculo a

[8] Gassendi fue el primero en formular esta crítica, Quintas Objeciones a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes (AT VII. 257-8) que también asumirá Bourdin en las Séptimas Objeciones. Leibniz muestra además sus perturbadoras consecuencias en la argumentación cartesiana de los *Principios*, especialmente respecto de la distinción entre alma y cuerpo y, de un modo indirecto, en la teoría de las dos substancias, ver más adelante arts. 8 y 63. Voltaire retoma, exorbita y en parte desvirtúa la eficacia de esas críticas con esta ironía: "Nuestro Descartes, nacido para descubrir los errores de la antigüedad, pero para reemplazarlos por los propios", *Lettres philosophiques*, 13.

[9] Fiel a la tradición platónica Leibniz considera que la realidad extramental tiene una entidad sólo fenoménica. Esta insubsistencia de las cosas sensibles nos hace sospechar que los sentidos no son el fundamento de todo conocimiento, y que no nos enseñan las verdades necesarias; para advertir esto son extremadamente útiles los argumentos del escéptico, GP VI, 497. Ver mi edición y comentario del texto inédito de Leibniz contra Sexto Empírico citado en Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften*, Hildesheim, 1966, p. 123 y que en español se titula *Bosquejo de advertencias contra Sexto Empírico al recorrer el libro primero de las Hypotyposis pirrónicas*. En el texto original de las *Advertencias* Leibniz agrega: "Debe añadirse lo que se dice con respecto al artículo 1 de la parte 2". Ver el texto invocado por Leibniz en *Sobre el modo de distinguir*, nota 6 (Sección V, 1).

pruebas. Es imposible eliminar completamente esta debilidad del espíritu humano, que se origina en un defecto de la atención y de la memoria, y en vano Descartes extrema la duda hasta ese punto y la presenta como remedio. Bastaría con que en otras ciencias se procediera igual que en la matemática; por cierto, todo razonamiento, incluso el cartesiano, cualquiera sea su solidez y seguridad, estará sin embargo sujeto a esa duda, independientemente del juicio que nos merezca el recurso a algún genio poderoso y engañador o a la diferencia entre el sueño y la vigilia.

Artículo 6. Tenemos libre arbitrio para retener nuestro asentimiento mientras dudamos y evitar de ese modo el error.

Al art. (6). No tenemos libre arbitrio al percibir sino al actuar. No depende de mi arbitrio que la miel me parezca dulce o amarga ni tampoco depende de mi arbitrio que me parezca verdadero o falso el teorema que se me propone sino que lo único que le compete a la conciencia es examinar lo que aparece. Cualquiera que afirme algo es consciente de una sensación o de una razón presente, o por lo menos, de un recuerdo presente que se refiere a la sensación pasada, o de la razón pasada que se refiere a la percepción; aunque en ello nos equivoquemos a menudo por infidelidad de la memoria o por defecto de la atención. Pero la conciencia de algo presente o de algo pasado
no depende por cierto de nuestro arbitrio[10]. Reconocemos que 357
lo propio de la voluntad es únicamente dirigir la atención y el interés y así aunque no forme opinión en nosotros puede sin embargo contribuir indirectamente a ella. Así sucede con frecuencia que los hombres terminan por creer aquello que querrían que fuera verdadero después de haber acostumbrado su espíritu para que atienda preferentemente a aquello que miran con simpatía, razón por la cual consiguen por fin satisfacer no sólo a la voluntad sino también a la conciencia. Debe añadirse lo que se dice en el artículo 31.

Artículo 7. No podemos dudar de que existimos mientras dudamos; y esto es lo primero que conocemos filosofando con orden.

[10] En el original está interpolado este pasaje: "Incluso en las dudas de la conciencia la cuestión es saber qué es lo que percibimos o de qué modo somos afectados por los argumentos".

Al art. (7). Descartes ha señalado luminosamente que una de las primeras verdades es pienso luego existo [11]. Pero sería justo no descuidar otras de similar importancia. Por consiguiente, puede decirse en general: las verdades son de hecho o de razón. La primera de las verdades de razón es el principio de contradicción o, lo que es lo mismo, de los idénticos, como correctamente lo advirtió también Aristóteles [12]. Hay tantas primeras verdades de hecho como percepciones inmediatas o, por decirlo así, conciencias. Pero no sólo soy consciente de mí, que pienso, sino también de mis pensamientos; y no es más verdadero o cierto que yo pienso, que el que estas o esas cosas son pensadas por mí. Así pues será lícito reducir sin inconvenientes las primeras verdades de hecho a estas dos: yo pienso, y diversas cosas son pensadas por mí. De lo cual se sigue no sólo que soy sino que soy afectado de diversas maneras.

Artículo 8. De aquí se reconoce la distinción entre alma y cuerpo, es decir, entre cosa pensante y corpórea.

Al art. (8). No procede el argumento siguiente: puedo suponer o fingir que nada corpóreo existe, pero no puedo fingir que yo no existo, o que no pienso, y por lo tanto no soy corpóreo ni el pensamiento es un modo del cuerpo. Me sorprende que un hombre notable haya podido dar tanta importancia a un sofisma tan endeble. En este artículo realmente no agrega nada más. Los argumentos que ofrece en las *Meditaciones* [13] serán examinados en su oportunidad. Quien piensa que el alma es corpórea no admitirá que tú puedas afirmar (mientras ignores la naturaleza del alma) si las cosas corpóreas existen o no

[11] En el elogio de Leibniz está incluida la restricción: Descartes no considera que el *cogito* sea "una de las primeras verdades".

[12] En Aristóteles no se encuentra formalmente esta equivalencia del principio de contradicción y el de identidad. Couturat ha conjeturado que las proposiciones idénticas se reducen al principio de contradicción, LLL, 260. Pareciera más bien que a juicio de Leibniz los idénticos son el género, y el principio de contradicción pertenece a la especie de "los idénticos negativos", GP V, 343.

[13] Refiere Foucher de Careil (*Mémoire sur la philosophie de Leibniz*, Paris, 1905, I, 142-8) que Leibniz habría escrito hacia 1679 un breve comentario a las *Meditationes de prima Philosophia*. El autor transcribe un pasaje relativo a la distinción entre el alma y el cuerpo. El giro de la crítica es el mismo que formula este texto: como no tengo una comprensión completa de la substancia pensante no sé si envuelve también la extensión o, en general, la corporeidad. Desgraciadamente no tenemos pruebas de que entre los papeles dejados por Leibniz haya quedado ese comentario a las *Meditaciones*. En la citada edición crítica de las *Advertencias* he publicado otro inédito de Leibniz relativo al mismo tema.

existen y puesto que ves sin embargo claramente que tu alma existe dirá que sólo se sigue de ahí que todavía puedes dudar de que el alma sea corpórea. No se sacará de este argumento nada más por mucho que se lo violente. Pero aquel exceso de libertad del artículo 2 dio lugar a un paralogismo al permitir rechazar las cosas dudosas como falsas, como si fuera lícito afirmar que no hay cosas corpóreas porque se puede dudar de 358
si existen, lo que no se debe conceder. Sería diferente si conociéramos la naturaleza del alma con tanta perfección como su existencia, pues así nos constaría que no existe en ella todo lo que en ella no aparece.

Artículo 13. En qué sentido el conocimiento de las demás cosas depende del conocimiento de Dios.

Al art. (13). Ya señalé en el artículo 5 que es inútil mencionar aquí los errores que pueden nacer por defecto de la memoria o de la atención y que pueden surgir también en los cálculos matemáticos (incluso después del descubrimiento de un método perfecto como el de los números). En efecto, debe temerse su aparición al aplicar cualquier técnica imaginable, especialmente cuando hay que realizar un razonamiento largo y por tanto es preciso recurrir a verificaciones. Por lo demás pareciera que se introduce aquí a Dios como simple ornamento y por pura exhibición, pues para decirlo brevemente, nadie debe dejarse impresionar por aquella extravagante ficción o duda de si hemos sido hechos para errar hasta en las cosas más evidentes, ya que la naturaleza de la evidencia se opone a ello y las experiencias y éxitos de toda la vida atestiguan lo contrario; y si una vez esta duda puede suscitarse legítimamente después será insuperable, incluso siempre se alzará como un obstáculo ante el mismo Descartes y ante todo aquel que presente las verdades más evidentes. En efecto, sólo digo esto: debe saberse que esta duda no se consolida al negar a Dios ni se suprime al admitirlo. Pues aunque Dios no existiera, no por eso seríamos menos capaces de verdad siempre que fuera posible que siguiéramos existiendo; y aunque se conceda que Dios existe, no se sigue de ahí que no exista una criatura absolutamente falible e imperfecta, especialmente porque puede suceder que su imperfección no sea congénita, sino quizás sobreinducida por un gran pecado como enseñan los teólogos cristianos respecto del pecado original. Así no podría imputarse este mal a Dios. Pero aunque pareciera que este Dios ha sido introducido inade-

cuadamente, sin embargo, pienso, pero por otras razones, que el verdadero conocimiento de Dios es el principio de una sabiduría más elevada. Pues Dios es tanto causa primera como razón última de las cosas: y la mejor manera de conocer las cosas es por sus causas y razones.

Artículo 14. Puesto que la existencia necesaria está contenida en nuestro concepto de Dios se puede concluir rectamente que Dios existe.

Al art. (14). Según se sabe el argumento en favor de la existencia de Dios, tomado de su noción misma, fue descubierto y propuesto por primera vez por Anselmo, Arzobispo de Canterbury, en su libro *Contra el insensato,* que aún se conserva [14]. Y los autores de la teología escolástica lo examinan con frecuencia, incluso santo Tomás [15], del cual según parece lo tomó
359 Descartes, quien no había escatimado su estudio [16]. Este razonamiento posee cierta belleza pero es, sin embargo, imperfecto [17]. Se reduce a lo siguiente. Todo lo que se puede demostrar de la noción de una cosa, puede ser atribuido a esa cosa. Así pues, la existencia puede ser demostrada de la noción del Ser perfectísimo o máximo. Por consiguiente la existencia puede ser atribuida al Ser perfectísimo (Dios) o sea, Dios existe. La premisa menor se prueba así: el Ser perfectísimo o máximo contiene todas las perfecciones, por lo tanto también la existencia, que ciertamente es una de las perfecciones, puesto que es más o

[14] Se trata del *Proslogio.* Ver *Sobre la síntesis y el análisis* (Sección III).

[15] Santo Tomás, *Suma contra los gentiles,* I, 10. Leibniz no ha determinado inequívocamente su posición respecto de la crítica de santo Tomás a una forma del argumento ontológico (*Suma Teológica,* I, qu. 2, art. 1, 2ª obj. y ad. 2am.). Tanto dice solamente que santo Tomás lo cita y examina (GP IV, 401), como a veces subraya que lo refuta (GP VI, 405 y GP VII, 294) o que lo rechaza (GP IV, 424 y 405) o incluso que lo menosprecia porque lo considera un paralogismo (GP V, 418). En todo caso la posición tomista no es completamente atractiva para Leibniz quien cree en la posibilidad de renovar el argumento. En cambio Leibniz tiene interés en destacar que Descartes no leyó el argumento en san Anselmo sino en santo Tomás. De ese modo vuelve a reducir las pretensiones cartesianas a la originalidad. Debemos admitir que, al mismo tiempo, nos muestra su extraordinaria perspicacia, porque es el primero en advertir que Descartes toma el argumento del texto de santo Tomás. Desgraciadamente, el profesor Gilson sólo ha visto en este pasaje de las *Advertencias* una muestra de la "habitual malignidad" de Leibniz, *Etudes sur le rôle de la pensée medievale dans la formation du système cartésien* (Paris, 1930), p. 22.

[16] En el original Leibniz ha añadido: "Al estudiar exhaustivamente las letras con los jesuitas en La Flèche". Nueva dentellada a la originalidad cartesiana.

[17] Añadido en el original: "Y necesita ser complementado".

mejor existir que no existir. Esto por lo que respecta al argumento. Pero incluso omitiendo la perfección o grandeza, el argumento se hubiera podido formular aun más precisa y estrictamente así: el Ser necesario existe (o el Ser a cuya esencia pertenece la existencia, o el Ser por sí, existe) como resulta evidente por los términos mismos. Dios es tal Ser (por definición de Dios). Por consiguiente Dios existe. Estos argumentos son procedentes sólo si se concede que el Ser perfectísimo o Ser necesario es posible, que no implica contradicción o, lo que es lo mismo, que es posible la esencia de la que se sigue la existencia. Pero, mientras no se demuestre esta posibilidad, debe considerarse que ese argumento no demuestra perfectamente la existencia de Dios. Y en general debe saberse (como advertí en otra oportunidad)[18] que de una definición nada puede inferirse con seguridad acerca de lo definido, mientras no conste que la definición expresa algo posible. Pues si por acaso envuelve una contradicción oculta podrá suceder que de allí se deduzca algo absurdo[19]. Mientras tanto en virtud de esta argumentación conocemos el admirable privilegio de la naturaleza divina, que existe por el solo hecho de ser posible, lo que en las demás cosas no basta para probar la existencia. Por lo tanto sólo queda en favor de la demostración geométrica de la existencia divina[20] que se demuestre la posibilidad de Dios con la exacta severidad del rigor geométrico. Mientras tanto la existencia de aquello que sólo necesita de la posibilidad merece, por esto, gran confianza: por lo demás, que algo necesario existe consta por otro motivo, a saber, porque existen cosas contingentes.

Artículo 18. De aquí se concluye nuevamente que Dios existe.

Al art. (18). Que tengamos idea del Ser perfectísimo y que por tanto la causa de esta idea (esto es el Ser perfectísimo) existe, como afirma el segundo argumento de Descartes, es más 360
dudoso que la posibilidad de Dios; e incluso lo niegan muchos

[18] Ver *Meditaciones*.

[19] En la copia Leibniz ha tachado este desarrollo: "Por ejemplo, si se ha definido A y su definición es, animal absolutamente necesario, mostraré que A existe, de este modo: todo lo que es absolutamente necesario existe (por axioma que no admite dudas), A es absolutamente necesario (por definición). Por tanto A existe. Y esto es, sin embargo, absurdo. Se debe responder que tal definición o idea es imposible y por tanto no es admisible adoptarla".

[20] Añadido en la copia: "Según esta vía, ciertamente".

que declaran con gran vehemencia que Dios no sólo es posible sino también existente. Y no importa que al hablar sobre algo entendiendo lo que decimos, tengamos la idea de la cosa, como recuerdo que Descartes afirma en alguna parte [21]. Pues frecuentemente sucede que combinamos cosas incompatibles, como cuando pensamos en el movimiento más veloz que, como se sabe, es imposible y del cual por lo tanto no tenemos idea y sin embargo se nos ha concedido hablar de él entendiéndolo. Expliqué en otra parte [21 bis] que a menudo sólo pensamos confusamente en aquello de que hablamos y que no tenemos conciencia de la idea que existe en nuestra mente, a menos que entendamos la cosa y la descompongamos en sus elementos de manera suficiente [22].

Artículo 20. No nos hicimos nosotros mismos, sino que Dios nos hizo y, por consiguiente, El existe.

Al art. (20). El tercer argumento está afectado, entre otros, por el mismo vicio en cuanto afirma que existe en nosotros la idea de la suma perfección de Dios y de ahí concluye que Dios existe porque los que tenemos esa idea existimos.

Artículo 21. Basta con la duración de nuestra existencia para demostrar la existencia de Dios.

Al art. (21). Del hecho de que ya somos se sigue que continuaremos siendo mientras no exista razón de un cambio. Y así, si no supiéramos de otro modo que sólo podemos existir merced a Dios, nada se sigue de nuestra duración en favor de la existencia de Dios; como si se descontara que cada parte de esa duración es absolutamente independiente de toda otra, lo que no se debe conceder.

[21] Descartes dice esto por lo menos en dos ocasiones. A Mersenne: "No podríamos expresar nada con nuestras palabras, mientras entendemos lo que decimos, sin que por esto mismo no sea cierto que tenemos en nosotros la idea de la cosa que es significada por nuestras palabras", AT III, 393. Casi el mismo párrafo en las Respuestas a las Segundas Objeciones, AT VII, 160.

[21 bis] Ver nota 18.

[22] En el original está añadido: "Entretanto es muy verdadero que la idea de Dios existe en nosotros porque es muy verdadero que Dios es posible o más bien existe y que conocemos una y otra cosa. Todas las ideas existen en nosotros en cierto modo en forma innata y los sentidos no pueden hacer sino que la mente se vuelva hacia ellas, como se ha mostrado en otra parte".

Artículo 26. Nunca se ha de discutir acerca del infinito, sino solamente considerar que todo aquello en que no advertimos límite, por ejemplo la extensión del mundo, la divisibilidad de las partes de la materia, el número de las estrellas, etc., es indefinido.

Al art. (26). Aunque somos finitos, podemos saber, empero, muchas cosas acerca del infinito, como las que sabemos sobre las líneas asintóticas, es decir las que prolongadas al infinito se acercan cada vez más entre sí pero jamás se juntan, o acerca de los espacios infinitos en longitud pero de superficie no mayor que un espacio finito, o sobre las sumas de series infinitas. De otro modo ni siquiera respecto de Dios conoceríamos algo con certeza. Sin embargo saber algo de una cosa es diferente de comprenderla, esto es, de tener en nuestro poder lo que ella encierra [23].

Artículo 28. No deben examinarse las causas finales de las cosas creadas, sino sus causas eficientes.

Al art. (28). En cuanto a los fines que Dios se propuso estoy totalmente convencido de que tales fines divinos no sólo se conocen sino también de que es muy útil investigarlos; y que el desprecio por esta investigación no está exento de peligro ni de sospecha. Y en general siempre que vemos que algo ofrece notables utilidades, podemos declarar con seguridad que el pro- 361
pósito de Dios fue producir ese fin, entre otros, esto es, proporcionar aquellas ventajas, puesto que no sólo conoció sino procuró esa utilidad. En otro lugar destaqué y mostré con ejemplos [24] que algunas ocultas verdades físicas de gran importancia, que no se habían podido conocer tan fácilmente mediante la causa eficiente, podían ser desentrañadas por la consideración de la causa final.

[23] En el original la frase del texto ha sido reemplazada por este párrafo: "comprender todo lo que está en la cosa. En lo que se refiere a los problemas, se debe saber que la línea infinita o el número infinito no son totalidades y por lo tanto ni la línea tiene una parte media de este tipo ni tal número puede dividirse en partes iguales o desiguales o, menos aún, ser par o impar". Obviamente Leibniz se refiere a las paradojas del infinito suscitadas por Zenón.

[24] *Principio único de óptica, dióptrica y catóptrica,* en *Acta Eruditorum,* junio de 1682, ver Dutens, III, 145 y sgts. La dióptrica estudiaba las leyes de refracción, la catóptrica las leyes de reflexión. Compárese con el *Discurso de metafísica,* §§ 21 y 22.

Artículo 30. Se sigue de aquí que todas las cosas que percibimos claramente son verdaderas y que quedan eliminadas las dudas que antes examinamos.

Al art. (30). Aunque se admita la substancia perfecta, que ciertamente no es causa de imperfecciones, no por esto se suprimen aquellas razones de duda, verdaderas o ficticias, que Descartes introdujo, como ya se advirtió en el artículo 13.

Artículo 31. Nuestros errores, con respecto a Dios, sólo son negaciones; con respecto a nosotros, son privaciones. Artículo 32. En nosotros sólo hay dos modos de pensar, a saber: la percepción del entendimiento y la operación de la voluntad. Artículo 33. Nosotros no nos equivocamos sino cuando juzgamos respecto de una cosa insuficientemente percibida. Artículo 34. Para juzgar se requiere no sólo el entendimiento sino también la voluntad. Artículo 35. La voluntad se extiende mucho más que el entendimiento y de ahí procede la causa de los errores.

A los arts. (31, 35). No admito que los errores dependan más de la voluntad que del entendimiento. Dar crédito a lo que es verdadero o a lo que es falso —lo primero es conocer, lo segundo errar— no es más que cierta conciencia o recuerdo de percepciones o razones. Así pues, no depende de la voluntad que creamos ver lo que deseamos sino en cuanto la voluntad lo logre finalmente de modo indirecto (incluso a veces ignorándolo nosotros). Debe agregarse lo dicho en el artículo 6. Por tanto juzgamos no porque queremos sino porque algo se nos aparece [25]. Y la afirmación de que la voluntad es más amplia que el entendimiento es más ingeniosa que verdadera: en suma, supercherías para el vulgo. No queremos nada que no se presente al entendimiento. El origen de todos los errores es de algún modo

[25] Contra el predominio de la voluntad véase por ejemplo esta alegoría anticartesiana: "Se pretende que la voluntad sea la única activa y soberana, y se la suele concebir como una reina sentada en su trono, cuyo ministro de Estado es el entendimiento y cuyas cortesanas o damas favoritas son las pasiones. Se pretende que el entendimiento sólo hable por orden de esta reina, que ella pueda equilibrar las razones del ministro y las sugerencias de los favoritos e incluso rechazar a unos y a otros, en definitiva que los hace callar o hablar y les da audiencia o no, como le da la gana. Si la voluntad debe juzgar o tomar conocimiento de las razones y de las inclinaciones que el entendimiento o los sentidos le presentan, ha de necesitar otro entendimiento para entender lo que se le presenta", GP VI, 406. Leibniz sugiere que el voluntarismo cae inevitablemente en un regreso. Ver también GP IV, 385 y 428; GP V, 116 y GP VII, 311.

el mismo que la causa de los errores del cálculo que efectúan los aritméticos. Pues a menudo sucede, por defecto de la atención o de la memoria, que realicemos lo que no es debido u omitamos lo debido o consideremos que hicimos lo que no hemos hecho o que no hemos hecho lo que hicimos. Así ocurre en el cálculo (al que corresponde un raciocinio en el espíritu): no se suelen poner los signos debidos, en cambio se ponen algunos indebidos, se omite algo mientras se reflexiona, se infringe el método. Es decir, nuestra mente, fatigada o distraída mientras efectúa sus operaciones, no presta suficiente atención al asunto o por error de la memoria acepta como ya probado algo que grabaron meramente en nosotros con mayor profundidad la frecuente repetición, un examen prolongado o un vehemente deseo.

También el remedio de nuestros errores es igual al remedio de los errores del cálculo: atender a la materia y a la forma, proceder lentamente, repetir y variar la operación, establecer exámenes y comprobaciones, dividir en partes los razonamientos más largos, para que la mente pueda tomar un respiro, y confirmar una parte cualquiera mediante comprobaciones particulares. Y como en ocasiones hay que apresurarse a actuar, 362
es muy importante acostumbrarse a tener presencia de ánimo, como aquellos que en medio del ruido e incluso sin escribir ni hacer cuentas, no dejan de calcular números elevados, de modo que el espíritu no se distraiga con facilidad por efecto de los sentidos externos o de las imágenes y afectos propios, sino que se eleve por encima de lo que hace y mantenga la facultad de advertir o como decimos vulgarmente de reflexionar en sí, de manera que a menudo pueda decirse a sí mismo como si fuera otro el que aconseja: "mira lo que haces", "dí por qué obras ahora", "el tiempo corre" [25 bis]. Los alemanes lo llaman magníficamente *sich begreiffen*, aprehenderse; los franceses con análoga precisión, *s'aviser* o sea, aconsejarse o hacerse advertencias, como los nomenclatores recordaban a los romanos los nombres y los méritos de los ciudadanos cuyos votos pretendían, como el apuntador señala al actor las palabras iniciales de su papel, como un joven a Filipo, rey de Macedonia, aquello de "recuerda que eres mortal". Por cierto el propio *animadvertere* o *s'aviser* no está en nuestro poder ni en el arbitrio de la voluntad, por el contrario es necesario que se le ocurra primero

[25 bis] Ver *Wilhelm Pacidius*, nota 4 (Sección I, 1).

al entendimiento y depende del grado actual de nuestra perfección. Es propio de la voluntad apoyarse con todo empeño en el pasado para que el espíritu esté bien preparado, lo que resulta provechoso llevar a cabo considerando las experiencias, perjuicios y peligros ajenos, o bien utilizando las propias experiencias, en lo posible aquellas que no son peligrosas o por lo menos que sólo implican perjuicios leves o desdeñables, ya sea también habituando el espíritu a algún orden o método de pensar, de modo que después surja espontáneamente lo que se necesita. También suceden cosas que, sin que medie culpa de nuestra parte, se nos escapan o no se ofrecen a nuestro espíritu, circunstancias éstas en que no padecemos por defecto del juicio sino de la memoria o de la capacidad natural y así no erramos sino que ignoramos, de lo que aquí no se trata, pues no resulta imposible poder conocer o recordar lo que queremos. Basta esta especie de advertencia por medio de la cual luchamos contra el defecto de la atención. Y siempre que nuestra memoria recupere verificaciones pasadas, que quizás no existieron, consideremos sospechoso el recuerdo confuso y repitamos entonces la investigación si es posible, y si el asunto es muy importante, o bien, confiemos sólo en aquello que previamente hemos comprobado con suficiente diligencia.

Artículo 37. La más alta perfección del hombre consiste en actuar libremente o por voluntad y esto es lo que lo hace digno de elogio o censura.

Al art. (37). La máxima perfección del hombre consiste en actuar no sólo libre sino también racionalmente; o más bien, ambas perfecciones son lo mismo puesto que uno es más libre cuanto menos perturbado está el uso de la razón por la fuerza de los afectos.

Artículo 39. La libertad del arbitrio se conoce por sí misma.

Al art. (39). Preguntar si en nuestra voluntad hay libertad es lo mismo que preguntar si en nuestra voluntad hay voluntad. Libre y voluntario significan lo mismo. Pues libre es lo mismo que espontáneo con razón, y querer es ser llevado a actuar por una razón percibida mediante el entendimiento[26]; pero la ac-

[26] El acuerdo es sólo aparente. Descartes admite la prelación de la voluntad y por ello admite un dominio propio de la indiferencia. Leibniz sigue la doctrina tomista según la cual la voluntad sigue al entendimiento; ver la nota anterior. En el marco

ción es tanto más libre cuanto más pura es la razón y menos mezclada está con impulso ciego y percepción confusa [27]. Abste- 363
nerse de los juicios no es propio de nuestra voluntad sino del entendimiento que se propone a sí mismo una advertencia, como ya se dijo con respecto al artículo 35.

Artículo 40. Es cierto también que todo ha sido preordenado por Dios.

Al art. (40). Si alguien cree que Dios ha preordenado todas las cosas y cree sin embargo ser libre, y a los argumentos que presentan el conflicto en esos términos, únicamente responde lo que Descartes recomienda, a saber, que su espíritu es finito y por eso no puede entender tales asuntos, me parece que de este modo responde a la conclusión, no al argumento y corta el nudo pero no lo desata. No pregunto si entiendes el asunto mismo sino más bien si no entiendes el absurdo en que incurres con respecto a él cuando te lo señalo. Por cierto que también es necesario evitar la contradicción en los misterios de la fe y mucho más en los misterios de la naturaleza. Y así, si quieres mostrarte filósofo, conviene que retomes el argumento que con apariencias de verdad y a partir de tus afirmaciones lleva a contradicción y señales su error, lo que ciertamente siempre se puede hacer a menos que te hayas equivocado.

Artículo 43. Nunca nos equivocamos cuando asentimos sólo a lo percibido clara y distintamente. Artículo 44. Siempre juzgamos mal cuando asentimos a lo no claramente percibido, aun si por casualidad acertamos con la verdad; y eso ocurre porque suponemos que antes lo hemos percibido suficientemente. Artículo 45. Qué es percepción clara, qué es percepción distinta. Artículo 46. Según muestra el ejemplo del dolor, la percepción puede ser clara, aunque no sea distinta; pero no puede ser distinta si no es clara.

---

general de las disputas medievales y modernas, "libre", para el molinismo, es lo propio de la voluntad indiferente; para Descartes es lo propio de la voluntad en general, sea indiferente o no; según Leibniz es lo propio de la voluntad racional, sin sombra de indiferencia. Ver Gilson, *La liberté chez Descartes et la Théologie*, 1913, p. 424.

[27] En el original Leibniz ha añadido: "De igual vicio padecía lo que dijo Descartes en el artículo 26, esto es, que al que oponía cuestiones u objeciones con respecto al infinito se le debía responder que nuestra mente es finita, como si un entendimiento finito no pudiera saber también sobre el infinito algunas cosas, las que por cierto es preciso que, por lo menos, estén libres de contradicción".

A los arts. (43, 45, 46). En otra parte[28] he advertido que no es muy útil la regla tan pregonada de aprobar sólo las cosas claras y distintas si no se proporciona mejores notas de lo claro y de lo distinto que las que Descartes ha ofrecido. Son preferibles las reglas de Aristóteles y de los geómetras, a saber, que salvo los principios (o sea, las primeras verdades o hipótesis) no admitimos nada que no esté probado mediante un argumento válido: válido, digo, esto es, no afectado por vicio de forma o de materia. Vicio de materia es asumir algo fuera de los principios, o fuera de lo probado con un argumento válido a partir de los principios. Considero forma correcta no sólo a la silogística común sino también a otra cualquiera previamente demostrada que concluya por la fuerza de su estructura; como sucede también con las formas de las operaciones aritméticas y algebraicas, con las formas de los libros de contabilidad e incluso, de algún modo, con las formas del proceso judicial: pues a veces nos contentamos con actuar con cierto grado de verosimilitud. Todavía, sin embargo, queda por tratar una parte de la lógica, de máxima utilidad en la vida, que se refiere a la estimación de los grados de probabilidad, acerca de lo cual he escrito bastante[29]. Sobre la forma agréguese lo que digo después con respecto al artículo 75.

Artículo 47. Para corregir los prejuicios de la infancia es preciso considerar las nociones simples y distinguir lo que cada una de ellas tiene de claro. Artículo 48. Todo lo que cae bajo nuestra percepción se considera como cosas, o impresiones de las cosas, o como verdades eternas; y enumeración de las cosas.

364 *A los arts. (47, 48).* No sé quién observó con acierto en el pasado (creo que fue Comenio) que Descartes en el artículo 47 promete enumerar sumariamente todas las nociones simples, pero de inmediato nos abandona en el artículo siguiente, el 48, y después de enunciar algunas agrega: y *otras* semejantes; aparte de que la mayoría de las que enuncia no son simples. Esta investigación es más importante de lo que se cree[30].

[28] GP IV, 422-6. Ver la nota 18.
[29] Ver C 211; Dutens, VI, i, 72 y VI, ii, 264; y la carta a Gabriel Wagner incluida en este volumen.
[30] En efecto, es la obra del "verdadero análisis", ver la nota 1.

Artículo 50. Esas verdades son claramente percibidas, pero no todas por todos a causa de los prejuicios.

Al art. (50). Es muy aconsejable que las verdades muy simples pero que sin embargo no son admitidas por los prejuicios de los hombres sean demostradas por otras más simples.

Artículo 51. Qué es substancia y por qué ese nombre no conviene unívocamente a Dios y a las criaturas.

Al art. (51). Ignoro si la definición de la substancia, según la cual sólo necesita del concurso de Dios para existir, corresponde a alguna substancia creada conocida, salvo que se la interprete en un sentido particular menos habitual. Pues no sólo necesitamos de otras substancias sino también, mucho más, de nuestros accidentes. Por tanto como la substancia y el accidente se requieren mutuamente, se necesita de otros indicios para diferenciar la substancia del accidente, entre los cuales uno puede ser éste: que aun cuando la substancia necesite de algún accidente a menudo no es necesario, empero, que tenga uno determinado, pues si se lo quita se satisface reemplazándolo por otro, mientras que el accidente no sólo necesita alguna substancia en general, sino también esa suya en la que inhiere de una vez para siempre, de modo que no la cambia. Empero quedan para otra ocasión cosas de mayor importancia y que merecen una discusión más profunda sobre la naturaleza de la substancia [31].

Artículo 52. Por qué conviene unívocamente a la mente y al cuerpo, y cómo se conoce.

Al art. (52). Considero que el atributo principal de la substancia que expresa su esencia es único pero, si se entiende la substancia singular, no sé si se la puede explicar con estas pocas palabras tal como se explican mediante definiciones otros géneros de substancias. Sin embargo, veo que muchos afirman con gran seguridad, pero nunca prueban, que la extensión constituye la naturaleza común de la substancia corpórea: por cierto que de ahí no se derivan ni el movimiento o acción, ni la resistencia o pasión: ni las leyes de la naturaleza observables en el movimiento y en el choque de los cuerpos surgen únicamente

[31] En 1694 Leibniz escribirá su programa en el opúsculo *Sobre la reforma de la filosofía primera* (Sección IX, 1).

de la noción de extensión, como he demostrado en otro lugar [32]. Y en verdad la noción de extensión no es primitiva sino que se la puede descomponer en sus elementos. Pues en lo extenso se requiere que haya un todo continuo en el que exista simultáneamente una pluralidad. Y para decirlo más ampliamente, la extensión, cuya noción es relativa, requiere, sin duda, que algo se extienda o se continúe, tal como en la leche se extiende la blancura, y en el cuerpo se extiende lo mismo que constituye su esencia: cuya repetición (cualquiera sea) es la extensión. Y estoy totalmente de acuerdo con Huygens [33] (cuyas opiniones en cuestiones naturales y matemáticas me merecen el mayor respeto) en que el concepto de lugar vacío y de mera extensión es el mismo; y a mi juicio la misma movilidad o la
365 ἀντιτυπία (antitypía, resistencia) [34] tampoco se pueden extender únicamente a partir de la extensión sino a partir de lo que subyace a la extensión, que no sólo constituye el lugar sino también lo llena.

Artículo 54. De qué modo podemos tener nociones claras y distintas de la substancia pensante, de la corpórea y también de Dios.

Al art. (54). No recuerdo que nuestro autor o sus seguidores hayan demostrado todavía de un modo perfecto que la substancia pensante no tiene extensión o que la extensa no tiene pensamiento. De esta manera habría resultado claro que un atributo no requiere al otro en el mismo sujeto, y que tampoco pueden coexistir en él. Y no es sorprendente pues que el autor

[32] Se trata de la carta publicada en el *Journal des Savants* del 18 de junio de 1691, ver GP IV, 464-7.

[33] "No es verdad, no ha sido probado, incluso está lejos del sentir de la filosofía antigua, que la naturaleza del cuerpo consista en la extensión. Huygens decía muy bien que la idea que algunos se forman del cuerpo es justamente la que él tiene del vacío", Dutens, I, 30. Ver Grua, 42.

[34] Literalmente "resistencia de un cuerpo duro". Aetius, año 100 de nuestra era, dice que según Demócrito, la antitypia, el movimiento local y el choque son los factores determinantes del acontecer; pero esa cita no implica que el propio Demócrito haya usado la palabra. Schrecker indica que el término fue divulgado por los estoicos. Torretti a su vez recuerda un pasaje de Leibniz en que éste define el término según el sentido que él le asigna: "La materia considerada en sí misma, o materia nuda, está constituida por la antitypia y la extensión. Llamo antitypia a aquel atributo en virtud del cual la materia está en el espacio. La extensión es la continuación por el espacio o difusión continua por el lugar. De esta suerte, al difundirse o extenderse en forma continua la antitypia por el lugar, si no se agrega nada más, surge la materia en sí o materia 'nuda'", GP VII, 328.

del libro *Sobre la investigación de la verdad*[35] (que señaló algunas cosas importantes) observe con razón que los cartesianos no han aportado ninguna noción distinta del pensamiento y así no es sorprendente que ellos mismos no conozcan lo que está latente en tal noción[36].

Artículo 60. De las distinciones; y en primer lugar de la distinción real. Artículo 61. De la distinción modal.

A los arts. (60, 61). Para negar la distinción real entre los modos no es necesario alterar la acepción usual de las palabras. Pues hasta ahora no sólo se ha considerado a los modos como cosas sino que también ha parecido que diferían realmente como una figura esférica de cera de otra cuadrada; el cambio de una figura en otra es ciertamente verdadero, por tanto tiene fundamento real.

Artículo 63. De qué modo el pensamiento y la extensión pueden conocerse distintamente como constituyendo la naturaleza de la mente y del cuerpo.

Al art. (63). No me parece correcto ni posible concebir el pensamiento y la extensión como la substancia pensante o extensa. Este recurso es sospechoso y parecido al que recomendaba que lo dudoso fuese considerado como falso. Mediante estas tergiversaciones se predisponen los espíritus a la obstinación y a los paralogismos.

Artículo 65. De qué manera los modos de las mismas son también los del conocimiento. Artículo 66. De qué modo se conocen claramente las sensaciones, los sentimientos y los apetitos, por más que a menudo juzgamos mal de ellos. Artículo 67. En el juicio mismo acerca del dolor nos equivocamos a menudo. Artículo 68. De qué modo debe distinguirse en los mismos lo que conocemos claramente de aquello en que podamos engañarnos.

A los arts. (65 hasta el 68). Descartes, siguiendo a los antiguos, se empeñó con éxito en desarraigar el prejuicio de que

[35] N. Malebranche, *De la recherche de la Vérité*, II, 2, 7, parágrafo 4 y, especialmente, *XI*e *Eclaircissement*. Sobre los cartesianos involucrados en la crítica de Malebranche que Leibniz hace suya, ver Malebranche, *Oeuvres Complètes* (Paris, 1959 y sgts.), III, 163 y sgts. y las notas de G. Rodis-Lewis.

[36] Añadido en el original: "Mientras tanto es muy verdadero que el alma es de un género totalmente distinto que la materia como oportunamente mostraré mejor".

percibimos temperaturas, colores y demás fenómenos, como cosas que están fuera de nosotros. Así nos consta que la misma mano que sentía muy caliente el agua, después la encuentra tibia; y que quien observa el color verde en una mezcla de polvo deja de verlo en cuanto emplea una lupa y ve una mezcla de amarillo y azul; y con un aparato más poderoso o mediante otros experimentos o razonamientos también pueden percibirse las causas de estos dos colores, de lo cual se sigue claramente que fuera de nosotros no existe ninguna cosa tal como la apariencia que se ofrece a nuestra imaginación. Habitualmente somos como niños a quienes se ha convencido de que en el extremo del arco iris que toca la tierra existe una copa de oro, hacia la cual corren en vano tratando de encontrarla[37].

Artículo 71. La principal causa de los errores procede de los prejuicios de la infancia. Artículo 72. La segunda causa de los errores es que no podemos olvidarnos de los prejuicios. Artículo 73. La tercera causa es que nos fatigamos cuando atendemos a las cosas que no están presentes a nuestros sentidos; y por eso estamos acostumbrados a juzgar de ellas no según la percepción actual, sino según la opinión preconcebida. Artículo 74. La cuarta causa es que ligamos nuestros conceptos a las palabras que no corresponden precisamente a las cosas.

366 *A los arts. (71 hasta 74).* Sobre la causa de los errores dijimos algo a propósito de los arts. 31, 35. Eso puede dar razón también de los errores aquí señalados, pues los prejuicios de la infancia corresponden asimismo a asunciones no probadas, mientras que la fatiga disminuye la atención y la ambigüedad de las palabras corresponde al abuso de los signos y constituye un vicio en la forma; y es lo mismo, como dice el proverbio alemán, que si se pusiera en un cálculo una X en vez de una V o como si un farmacéutico leyera en una receta "sandaraca" en lugar de sangre de dragón.

[37] Nueva erosión en la pretendida originalidad de Descartes; véase las notas 15 y 16. Leibniz piensa especialmente en Leucipo y Demócrito, ver GP VII, 343, 146-7 y 148; GP II, 101, 252 y 292 nota; GP III, 69, B 267. Pero también en Platón, ver GP I, 392 *et passim* y hasta en los escépticos, ver Grua, 421 y GP IV, 305. En el texto original Leibniz ha añadido: "Mientras tanto cuando comprendemos los fundamentos de estos fenómenos afirmamos correctamente que los colores y los sabores existen en las cosas". Sobre este añadido remito a mi edición de la crítica de Leibniz a Sexto Empírico citada en la nota 9.

Artículo 75. Resumen de todo lo que debe observarse para filosofar rectamente.

Al art. (75). Me parece justo conceder a los antiguos lo que les es debido y no ocultar sus méritos con un silencio malicioso y perjudicial para nosotros mismos. Lo que Aristóteles ha recomendado en su Lógica, aunque no basta para descubrir, es casi suficiente para juzgar, por lo menos cuando se trata de consecuencias necesarias; y es importante que las consecuencias que extrae el espíritu humano sean consolidadas mediante ciertas reglas semejantes a las matemáticas. Y he notado que los que admiten paralogismos en las cosas serias, pecan contra la forma lógica con mayor frecuencia de lo que comúnmente se cree. Así para evitar todos los errores sólo se necesita emplear con gran perseverancia y rigor las reglas más usuales de los lógicos. Pero puesto que a menudo la complejidad de las cosas[38] no tolera esta demora, aplicamos en las ciencias y en los asuntos prácticos ciertas formas lógicas especiales, que deben ser demostradas previamente mediante aquellas reglas generales adaptadas a la naturaleza peculiar del objeto; exactamente como Euclides tiene cierta lógica propia respecto de las conversiones, composiciones, divisiones de las proporciones, lógica que demuestra primero en un libro especial de los *Elementos*[39] y que después domina en toda la geometría. Así se atiende a la vez tanto a la brevedad como a la seguridad: y una ciencia es tanto más perfecta cuantos más recursos de este tipo posee. Se añade lo que anotamos respecto del art. 43 y siguientes sobre las argumentaciones que, se dice, proceden según su forma, cuyo dominio debe extenderse más de lo que en general se cree.

[38] Añadido en el original: "y las necesidades de la vida".
[39] El libro V.

2

GP IV, 393 [EXAMEN DE LA FÍSICA DE DESCARTES]

(MAYO DE 1702)

Hasta ahora no he publicado ningún libro contra la filosofía de Descartes, aunque en muchas oportunidades he expresado mi desacuerdo con ella en artículos aparecidos en las *Actas de los Sabios* de Leipzig y en periódicos franceses y holandeses [1]. Pero (dejando de lado ahora esas cuestiones) me he visto precisado a penetrar en toda clase de otras cuestiones, principalmente en lo que respecta a la naturaleza de los cuerpos y de las fuerzas motrices ínsitas en ellos. En efecto, los cartesianos colocambio, aunque no admito ningún vacío —al igual que Aristóteles y Descartes, contra Demócrito y Gassendi— y juzgo —contra facción o condensación son sólo aparentes, considero sin em-Aristóteles y junto con Demócrito y Descartes— que la rarecan la esencia de los cuerpos únicamente en la extensión; yo, en bargo —con Demócrito y Aristóteles contra Descartes— que en los cuerpos hay algo pasivo, además de la extensión, esto es, aquello que en los cuerpos resiste a la penetración. Pero, por otra parte, reconozco en los cuerpos una fuerza activa o ἐντελέχειαν (entelequia) —con Platón y Aristóteles contra Demócrito y Descartes— de modo tal que me parece que Aristóteles definió con acierto la naturaleza como principio del movimiento y del reposo [2], no porque crea yo que hay algún cuerpo que si no está ya en movimiento pueda moverse por sí mismo o ser puesto en movimiento por alguna cualidad, como la gravedad, sino porque considero que todo cuerpo posee siempre

[1] Algunos de ellos están incluidos en este volumen, por ejemplo, *Meditaciones*; *Sobre la reforma de la filosofía primera*; *Sobre la naturaleza misma*, etc. En el tomo cuarto de GP se pueden ver muchas piezas de ese proceso doctrinario. El escrito más técnico es de 1686, *Breve demostración del admirable error de Descartes* (*Brevis demostratio erroris mirabilis Cartesii*), GM VI, 117-23.

[2] *Física*, II, 1, 192 b.

una fuerza motriz, incluso un movimiento intrínseco actual, ínsito en él desde el origen de las cosas. Pero concuerdo con Demócrito y Descartes contra el vulgo de los escolásticos en que el ejercicio de la potencia motriz y los fenómenos de los cuerpos siempre pueden ser explicados mecánicamente, prescindiendo de las causas mismas de las leyes del movimiento, que proceden de un principio más elevado, a saber, de la entelequia, y no pueden derivarse sólo de la masa pasiva y de sus modificaciones.

Pero para que se comprenda mejor mi opinión y salgan un poco a luz las razones que la sustentan, pienso en primer lugar, que la naturaleza del cuerpo no consiste sólo en la extensión. En efecto, al desarrollar la noción de extensión advertí que es relativa a algo que debe extenderse y significa la difusión o sea 394
repetición de cierta naturaleza. Pues la repetición en general (o la multitud de lo mismo) es o bien discreta, como en las cosas numeradas en las que se distinguen las partes añadidas, o bien continua, en aquellas en que las partes no están limitadas y se pueden tomar de infinitas maneras. Hay sin embargo dos clases de repetición continua, una sucesiva, como el tiempo y el movimiento, otra simultánea o sea que consta de partes consistentes, como el espacio y el cuerpo. Y así como en el tiempo no concebimos más que la disposición misma o serie de las variaciones que pueden ocurrir en él, también en el espacio sólo entendemos la disposición posible de los cuerpos. Así cuando se dice que el espacio se extiende entendemos lo mismo que cuando decimos que el tiempo dura o que los números numeran; pues realmente el tiempo no añade nada a la duración, o el espacio a la extensión, sino que así como las variaciones sucesivas son inherentes al tiempo, en los cuerpos hay variedades que pueden difundirse simultáneamente. Pues así como la extensión es una repetición continua simultánea y la duración una sucesiva, se sigue de esto que cada vez que la naturaleza se difunde simultáneamente a través de muchas cosas se dice que tiene lugar la extensión, como ocurre con la maleabilidad, el peso específico o el color amarillo en el oro, la blancura en la leche, la resistencia o impenetrabilidad en los cuerpos en general, aunque hay que reconocer que esa difusión continua en el caso del color, el peso, la maleabilidad y cualidades semejantes, homogéneas sólo de aspecto, no es más que aparente y no acontece en ninguna de las partes, por pequeña que sea. Por lo tanto sólo la extensión de la resistencia que se difunde por la materia conserva ante un

examinador riguroso aquella denominación. También de aquí es manifiesto que la extensión no es un predicado absoluto sino relativo a lo que se extiende o difunde y que por lo tanto no puede ser separada de la naturaleza en la que se difunde, del mismo modo que no se puede separar el número de la cosa numerada. Y por eso los que admitieron la extensión como un atributo absoluto y primitivo en los cuerpos [3], como algo indefinible e inexpresable (arretón), han incurrido en un análisis defectuoso y en realidad se han refugiado en las cualidades ocultas que por otra parte tanto desdeñan, como si la extensión fuera algo que no se puede explicar.

Se formulará ahora la siguiente pregunta: ¿cuál es esa naturaleza cuya difusión constituye el cuerpo? Ya dijimos que una difusión de la resistencia constituye la materia, pero como según nuestra opinión hay en el cuerpo algo diferente de la materia scrge la pregunta acerca de cuál es su naturaleza. Decimos por consiguiente que únicamente puede consistir ἐν τῷ δυναμικῷ (en tó dynamikó), el principio ínsito de cambio y de perseverancia. De donde se sigue que la teoría física deriva sus principios de dos ciencias matemáticas a las que está subordinada, la geometría y la dinámica, aunque los elementos de esta última ciencia no han merecido hasta ahora una exposición satisfactoria. Yo la he intentado en otra ocasión [4]. Pero
395 la misma geometría, o sea la ciencia de la extensión, se subordina a su vez a la aritmética porque en la extensión, como dije antes, hay repetición, esto es multitud; y la dinámica se subordina a la metafísica, que es la que trata de la causa y el efecto.

Ahora bien, τὸ δυναμικὸν (tó dynamikón) o sea la potencia en los cuerpos es doble, pasiva y activa. La fuerza pasiva constituye propiamente la materia, esto es, la masa, la activa constituye la ἐντελέχεια (entelequia), esto es, la forma. La fuerza pasiva es la resistencia misma por la que un cuerpo resiste no sólo a la penetración sino también al movimiento y por ella ocurre que un cuerpo no pueda ocupar el lugar de otro a menos que éste lo ceda y que este mismo no pueda cederlo a menos que retarde en algo el movimiento del que lo empuja. Y así tiende a persistir en el estado inicial no tanto porque no se aparta de él espontáneamente sino también porque rechaza al que lo mueve. Así pues en la resistencia o masa hay

[3] Esto es, los cartesianos. Ver *Advertencias*, al art. 52.
[4] *Bosquejo dinámico* (*Specimen dynamicum*), GM VI, 234 y sgts.

que distinguir: primero la antitypia, como se la suele llamar, o impenetrabilidad; segundo, la resistencia o lo que Kepler llama inercia natural de los cuerpos, que también Descartes reconoce en alguna de sus cartas[5], a saber, que los cuerpos únicamente reciben un nuevo movimiento por medio de una fuerza, y por eso resisten al que se los imprime y disminuyen su fuerza. Esto no ocurriría si en el cuerpo, aparte de la extensión, no hubiera τὸ δυναμικὸν (tó dynamikón) o principio de las leyes del movimiento, lo que hace que no se pueda aumentar la cantidad de fuerzas ni que por tanto un cuerpo pueda ser empujado por otro sin que la fuerza de éste disminuya. Pero esta fuerza pasiva de los cuerpos es en todas partes la misma y proporcional al tamaño de éstos. Pues aunque parezca que unos cuerpos son más densos que otros esto ocurre porque unos tienen los poros más repletos de la materia correspondiente. En cambio los cuerpos menos densos tienen naturaleza de esponja de modo que una materia más sutil penetra en sus poros, materia que no se atribuye al cuerpo y que no sigue o espera su movimiento.

La fuerza activa, como suele llamarse también de modo absoluto a la fuerza, no debe ser concebida como la potencia simple según el uso de las escuelas o sea como la receptividad de la acción, sino que envuelve un conato o tendencia a la acción de modo tal que la acción se sigue si algo no lo impide. Y en esto consiste propiamente la ἐντελέχεια (entelequia), poco entendida en las escuelas, pues tal potencia envuelve el acto y no persiste como mera facultad aunque no siempre proceda íntegramente a la acción a que tiende, esto es, siempre que se le opone un impedimento. Ahora bien, la fuerza activa es doble, primitiva y derivativa, esto es substancial o accidental. La fuerza activa primitiva que Aristóteles llama ἐντελέχεια ἡ πρώτη (entéléjeia é próte) vulgarmente "forma substancial", es otro principio natural que junto con la materia o fuerza pasiva constituye la substancia corpórea, a saber, la que es por sí misma una, no un mero agregado de muchas substancias, pues hay gran diferencia, por ejemplo, entre un animal y un rebaño. Por lo
tanto esta entelequia es o bien alma o bien algo análogo al alma 396
y siempre obra naturalmente sobre un cuerpo orgánico, que si se considera por separado, esto es si se separa o aleja el alma,

[5] Ver la correspondencia con De Volder en GP II, 153 y sgts. Para la cita de Kepler, *Sobre la naturaleza misma*, § 11.

no es una substancia, sino un agregado de muchas cosas, en suma una máquina natural.

Pero la máquina natural tiene sobre la artificial este máximo privilegio, que exhibiendo la imagen de un autor infinito consta de infinidad de órganos implicados unos en otros. Por tanto no puede ser destruida en absoluto ni tampoco nacer en absoluto sino sólo disminuir y crecer, involucionar y evolucionar, excluyendo siempre esta substancia, por llamarla así, y excluyendo en ella (de cualquier modo que se transforme) cierto grado de vitalidad o, si se quiere, cierto grado de actividad primitiva. Pues lo mismo que se dijo de las cosas animadas debe decirse proporcionalmente de aquellas cosas que en rigor no son animales. Mientras tanto es preciso afirmar que las inteligencias, esto es, las almas más nobles que también se llaman espíritus, son gobernadas por Dios no sólo como máquinas sino también como súbditos y no están expuestas a vicisitudes como los demás vivientes.

La fuerza derivativa es lo que algunos llaman ímpetu, es decir conato, o sea por decirlo así, una tendencia a un movimiento determinado, por consiguiente aquello mediante lo cual se modifica la fuerza primitiva o principio de la acción. He mostrado que la misma fuerza no se conserva en el mismo cuerpo pero que sin embargo, cualquiera sea el modo en que se distribuya en muchos cuerpos permanece siendo la misma en total y difiere del movimiento mismo cuya cantidad no se conserva. Y esta misma fuerza constituye el impulso que recibe el cuerpo al ser impulsado, por cuyo efecto los proyectiles continúan moviéndose sin necesidad de un nuevo impulso, cosa que Gassendi ilustró con elegantes experimentos realizados en un barco. Y así yerran quienes piensan que los proyectiles reciben del aire la continuación del movimiento [6]. Ahora bien, la fuerza derivada difiere de la acción tanto como lo instantáneo de lo sucesivo; pues la fuerza se ejerce ya desde el primer instante, mientras la acción necesita el transcurso del tiempo y por lo tanto es el producto de las fuerzas por el tiempo, y se percibe en cualquier parte del cuerpo. La acción pues es el producto del cuerpo, del tiempo y de la fuerza o potencia mientras que para

[6] Sobre los experimentos de Gassendi en Marsella en 1641 ver de A. Koyré "Gassendi et la science de son temps" en *Tricentenaire de Gassendi* (Paris, 1957). Los aludidos son los escolásticos y su teoría de la antiperístasis. Sobre esta teoría puede verse J. A. Coffa, "Idea de la relatividad", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, V, 3, (1979).

los cartesianos la cantidad de movimiento se estima únicamente por el producto de la velocidad y del cuerpo, aunque las fuerzas se comporten de manera completamente diferente de las velocidades, como pronto se dirá.

Numerosos hechos obligan a afirmar que hay una fuerza activa en los cuerpos y en particular la experiencia misma que muestra que hay movimientos en la materia, que si bien deben ser atribuidos originariamente a la causa general de las cosas, esto es a Dios, sin embargo, inmediata y especialmente deben atribuirse a la fuerza que El ha puesto en las cosas. Pues decir que Dios en la creación proporcionó a los cuerpos una ley de acción no significa nada si no les ha proporcionado al mismo
tiempo algo que haga observar la ley; de lo contrario él mismo 397
debería siempre procurar fuera del orden que se observara la ley. Y aun más, la ley es eficaz y ha vuelto eficaces a los cuerpos, es decir les ha dado una fuerza propia o ínsita en ellos. Debe considerarse, además, que la fuerza derivativa y la acción son algo modal ya que experimentan cambio. Pero todo modo se constituye mediante cierta modificación de algo que persiste, o sea, de algo que es más absoluto. Y tal como la figura es cierta limitación o modificación de la fuerza pasiva o masa extensa, así la fuerza derivativa y la acción motriz es cierta modificación no, sin duda, de una cosa meramente pasiva (pues si no la modificación o límite envolvería más realidad que lo que es limitado), sino de algo activo, esto es, de la entelequia primitiva. Por lo tanto la fuerza derivativa y accidental o mudable será cierta modificación del poder (*virtus*) primitivo esencial que es lo que persiste en toda substancia corpórea. Por esto los cartesianos, como no reconocieron ningún principio activo substancial modificable en los cuerpos, se vieron obligados a rechazar toda acción y transferirla sólo a Dios, al que se recurre *ex machina*, lo que no es filosófico.

Sin embargo la fuerza primitiva se transforma en derivativa en el choque de los cuerpos, esto es en cuanto el ejercicio de la fuerza primitiva se vierte hacia adentro o hacia afuera. Pues realmente todo cuerpo tiene un movimiento interior y nunca puede ser reducido al reposo. Sin duda esta fuerza interna se vierte hacia afuera cuando cumple función de fuerza elástica, a saber, cuando el movimiento interior se ve trabado en su curso normal, de donde se sigue que todo cuerpo es esencialmente elástico, sin siquiera exceptuar el agua, de cuya violenta reacción de rebote dan incluso testimonio las balas de

cañón. Y si todo cuerpo no fuera elástico no podrían establecerse las verdaderas y debidas leyes del movimiento. Mientras tanto esa fuerza no siempre se hace visible en las propias partes sensibles de los cuerpos cuando ellas no tienen suficiente cohesión. Pero cuanto más duro es un cuerpo tanto más elástico es y rebota con más fuerza. Ahora bien, el choque, cuando los cuerpos rebotan entre sí, esto ocurre por la fuerza elástica, de donde se sigue que en realidad los cuerpos siempre reciben del choque un movimiento propio que poseen por fuerza propia a la que el impulso ajeno sólo ofrece la ocasión y, por decirlo así, la determinación de obrar.

Por esto se entiende que aunque se admita aquella fuerza primitiva o forma substancial (que en realidad determina también las figuras en la materia al producir el movimiento) sin embargo al explicar la fuerza elástica y otros fenómenos siempre debe procederse mecánicamente, esto es mediante figuras que son modificaciones de la materia y mediante los ímpetus que son modificaciones de la forma. Y cuando se deben dar razones
398 distintas y específicas es en vano refugiarse inmediata y genéricamente en la forma o fuerza primitiva contenida en la cosa, como es inútil para explicar los fenómenos de las cosas creadas recurrir a la substancia primera, es decir a Dios, si al mismo tiempo no se explican cuáles han sido especialmente sus instrumentos o fines, si no se da cuenta correctamente de sus causas eficientes próximas o incluso de las causas finales propias, para que aparezca su poder y su sabiduría. Pues hablando en general (diga lo que diga Descartes) en física debe tratarse no sólo de las causas eficientes sino también de las finales; tal como la descripción de una casa sería completamente deficiente si se recurriera sólo a la disposición de sus habitaciones y no a su utilidad. Ya advertí antes que cuando decimos que todas las cosas de la naturaleza deben explicarse mecánicamente debían exceptuarse las razones mismas de las leyes del movimiento, esto es, los principios del mecanismo que no se obtienen por consideraciones de orden matemático y mediante la imaginación del sujeto, sino que deben ser deducidos de una fuente metafísica, a saber, de la igualdad de la causa y el efecto, lo mismo que de otras leyes de este tipo que son esenciales a las entelequias. En suma, como ya se dijo, la física está subordinada por la geometría a la aritmética, por la dinámica a la metafísica.

En cambio los cartesianos, como no entienden suficientemente la naturaleza de las fuerzas, confundieron la fuerza motriz con el movimiento y al establecer las leyes del movimiento se han equivocado gravemente. Pues Descartes había entendido que en la naturaleza se debe conservar la misma fuerza y que cuando un cuerpo comunica a otro parte de su fuerza (a saber, la derivativa) también retiene una parte para que la suma de las fuerzas siga siendo la misma. Pero engañado por el ejemplo del equilibrio o de la fuerza muerta como la llamo (que no se toma en cuenta aquí y que sólo es una parte infinitesimal de la fuerza viva o sea de la que ahora se trata) creyó que la fuerza estaba en razón directa de las masas y las velocidades, esto es, que es igual a lo que llama cantidad de movimiento [7]. Con este nombre entiende el producto de la masa por la velocidad; sin embargo, como he demostrado *a priori* en otra parte [8], las fuerzas están en razón directa de las masas simples y del cuadrado de las velocidades. Sé que recientemente algunos sabios [9] se han visto forzados a reconocer contra los cartesianos que en la naturaleza no se conserva la cantidad de movimiento. Pero considerando a esta sola cantidad como una fuerza absoluta, han concluido que esta fuerza tampoco permanece constante y se han refugiado en la mera conservación de la fuerza respectiva. Pero nosotros hemos podido subrayar que ni siquiera en la conservación de la fuerza absoluta la naturaleza se aparta de su constancia y de su perfección. Y mientras que la opinión de los cartesianos de que se conserva la cantidad de movimiento está en pugna con todos los fenómenos, la nuestra está admirablemente confirmada por los experimentos.

Los cartesianos también se equivocan al pensar que los cambios ocurren por saltos, como si un cuerpo en reposo, por ejemplo, pudiera pasar en un instante a un estado de movimiento determinado, o como si un cuerpo puesto en movimiento pudiera súbitamente ser reducido al reposo, sin atravesar gra 399
dos intermedios de velocidad. Y esto porque no han entendido la utilidad de la fuerza elástica en el choque de los cuerpos. Si esta fuerza faltara, confieso que en las cosas no se observaría la ley que llamo de continuidad, según la cual se evitan

[7] *Los principios de la filosofía*, II, 36.
[8] Carta a De Volder, GP II, 156.
[9] Malebranche. *Des lois de la communication des mouvements* (1692 y 1700), *Oeuvres Complètes* (Paris, 1959 y sgts.), XIX, 56 y 73.

los saltos, ni la ley de equivalencia según la cual se conservan las fuerzas absolutas, ni tendrían lugar otras notables invenciones del Arquitecto de la naturaleza, en las que se concilian la necesidad de la materia y la belleza de la forma. Ahora bien, la propia fuerza elástica ínsita en todo cuerpo muestra que en todo cuerpo hay también un movimiento interno y una fuerza primitiva (por llamarla así) infinita, aunque en el choque mismo sea determinado por la fuerza derivativa si las circunstancias así lo exigen. Pues así como toda la fuerza que se ejerce en un arco o que tira de una cuerda tensa está íntegramente soportada por cada parte y cualquier porción de aire comprimido tiene tanta fuerza cuanto es el peso del aire que gravita sobre ella, del mismo modo un corpúsculo cualquiera es incitado a actuar por la fuerza de la masa que lo rodea y que a ello conspira y sólo espera una ocasión para ejercitar esa potencia, como lo muestra el ejemplo de la pólvora.

Son muchos los puntos en que he debido separarme de Descartes pero los que ahora he expuesto se refieren en particular a los principios mismos de las substancias corpóreas y sirven para reinvindicar, si se la interpreta correctamente, la más sensata filosofía antigua de la Escuela. Pues veo que muchos y muy capaces filósofos recientes, incluso los que le son más favorables, la han abandonado donde no había que hacerlo. Aún no nos ha llegado la filosofía (de la que espero mucho) del padre Tolomei[10], muy versado en opiniones de los antiguos y los modernos, cuyo notable saber pude apreciar yo mismo en Roma.

En una nota Leibniz ha agregado:

Aunque ya he terminado quisiera agregar que si bien la mayoría de los cartesianos rechaza audazmente muchas formas y fuerzas en las cosas, Descartes, sin embargo, se ha expresado en forma más moderada y sólo ha afirmado que no encontraba ninguna razón para emplearlas. Confieso en verdad que si no prestaran alguna utilidad sería justo rechazarlas; pero he mostrado que también en esto Descartes se equivocó. Pues no sólo

[10] Giovanni Baptista Tolomei (1653-1725), Procurador General de la orden de los jesuitas en Roma a quien Leibniz conoce por azar en el Vaticano y por quien conserva siempre gran estima, ver A I, vi, 158-9. Tres años después de escrito el *Examen* Leibniz ha de recibir *Philosophia mentis et sensuum secundum utramque Aristotelis methodum pertractata metaphysice et empirice* (Roma, 1696; Augsburg, 1698) que merecerá sus elogios, ver GP VII, 461 y 467-8.

en las entelequias o τὸ δυναμικὸ (tó dynamikó) se encuentran los principios del mecanismo, mediante los cuales se rige todo en los cuerpos. También lo hice ver mediante una demostración irrefutable en las *Actas de los sabios*, cuando respondí al famoso Johann Christopher Sturm quien en su *Física ecléctica* pretendió impugnar mi doctrina sin haberla comprendido suficientemente[11]. En efecto, supuesto el lleno, si en la materia no hubiera más que la masa misma y el desplazamiento de sus partes, sería imposible que ocurriera alguna variación perceptible, puesto que siempre se produciría una sustitución de partes perfectamente delimitadas por otras equivalentes a ellas y al excluir el conato o sea la fuerza que tiende al futuro (esto es, suprimidas las entelequias) el estado presente de las cosas en un
instante no puede distinguirse de su estado en cualquier otro 400
instante. Y reconozco que esto lo percibió Aristóteles cuando vio que aparte del movimiento local era necesaria la alteración para salvar de ese modo los fenómenos[12]. Pero las alteraciones, aunque en apariencia son múltiples como las cualidades, pueden reducirse en último análisis a la sola variación de las fuerzas. Pues también se reducen finalmente a fuerzas todas las cualidades de los cuerpos, esto es, exceptuando las figuras, todos sus accidentes reales y estables (es decir los que no existen en estado de transición, como el movimiento, pero que se entienden en el presente aunque se refieran al futuro). Además de que una vez suprimidas las fuerzas no queda nada real en el movimiento mismo, pues por la sola variación del sitio no puede determinarse dónde está el movimiento verdadero o causa de la variación.

[11] Ver *Sobre la naturaleza misma* (Sección IX, 4).

[12] *Física*, III, 1, 201a9 y sgts.; *Metafísica*, XI, 9, 1065b14 y sgts. Ver NE III, iv, 8; A, VI, vi 297.

Sección IX

DINAMICA Y METAFISICA

INTRODUCCIÓN

En una famosa carta a su amigo Remond de comienzos de 1714 Leibniz resume en pocas líneas la parábola que han descrito sus ideas filosóficas. Pareciera este el lugar oportuno para citarlas ya que introducen en la última fase de su pensamiento. "Recuerdo que cuando tenía quince años me paseaba solo por un pequeño bosque cerca de Leipzig llamado Rosenthal, para deliberar si conservaría las formas substanciales. Finalmente prevaleció el mecanicismo y me condujo a estudiar la matemática. Es verdad que sólo penetré en la matemática profunda después de conversar con Huygens en París. Pero cuando buscaba las razones últimas del mecanicismo y de las leyes mismas del movimiento me sorprendió ver que era imposible encontrarlas en la matemática y que había que volver a la metafísica. Esto me recondujo a las entelequias, y de lo material a lo formal, y me hizo comprender finalmente, después de corregir mucho mis nociones y de progresar mucho en ellas, que las mónadas, o substancias simples, son las únicas verdaderas substancias y que las cosas materiales sólo son fenómenos pero bien fundados y bien ligados", GP III, 606.

Un comentario detallado de este relato, impresionante en su sencillez, obligaría a una exposición completa de la dramática evolución de la filosofía de Leibniz. Desde antes de la formulación inicial del sistema Leibniz está convencido de que al filósofo no lo aguardan tareas creadoras en el ámbito de la matemática. En efecto, en una carta al jesuita La Chaise, de mayo de 1680, decía Leibniz: "Ahora creo que podemos decir que la matemática pura está finalmente acabada, a saber la que contiene los números, las figuras y los movimientos; el resto sólo constituirá un ejercicio para que los jóvenes se formen en el razonamiento. Pero la posteridad tendrá que orientar sus pensamientos serios hacia la física", A II, i, 511. En esta etapa de su vida, digamos hacia 1695, la física es la propedéutica de la metafísica. Antes de analizar los textos fundamentales de este período, es preciso ofrecer algunas referencias generales a lo que acontecía en la filosofía de la naturaleza en el último tercio del siglo XVII.

Hacia 1670 los biólogos reaccionan contra la concepción mecanicista de la vida y en particular contra el cartesianismo. Es verdad que biólogos y médicos consideran cada vez más al ser viviente como una máquina. Sin embargo, rechazan la biología cartesiana en dos puntos capitales: la

teoría del animal máquina y la formación mecánica del ser viviente. El animal —dirán— es una máquina, pero que posee un principio de vida que podemos llamar alma y su estructura es tan compleja que no es admisible se haya formado sólo por el juego de las leyes del movimiento (ver Ch. Perrault, De la méchanique des animaux, *1680). Como alternativa Swammerdam ofrece en 1669 la teoría de los gérmenes preexistentes que obtiene general aceptación. Según esta teoría Dios ha creado en un solo instante todos los seres vivientes que deben nacer hasta el fin de los tiempos, bajo la forma de gérmenes extremadamente pequeños. A menudo los biólogos renovadores mencionan la fórmula de san Agustín: "Dios creó a la vez todas las cosas" (*De Genesi ad litteram, *6, 3; inspirada en el Eclesiastés 18, 1). Como los biólogos contemporáneos, Leibniz ha de asumir esta teoría para limitar el alcance del mecanicismo pero al mismo tiempo para conservarlo: el mecanismo mantiene, pero no forma. Esta teoría coincide con la nueva noción leibniciana de substancia material, fundada en la fuerza y no en la extensión pasiva. Leibniz intenta así una reforma de la metafísica aun más profunda que la propuesta en el* Discurso. *El programa de esta renovación de la metafísica se halla en el escrito* Sobre la reforma de la filosofía primera y la noción de substancia *con el que se inicia esta sección. Leibniz jamás renunciará, pues, al mecanicismo, que en física le parece equivalente a "la razón misma" (*Quinto escrito contra Clarke, § *114, GP VII, 417).*

Lo primero que debe destacarse de su posición es, pues, que Leibniz emplea la tesis de la preexistencia de los gérmenes para dar un mejor fundamento al mecanicismo. Veamos dos textos. "Como los animales jamás han sido formados naturalmente de una masa no orgánica, el mecanismo, incapaz de producir nuevamente estos órganos infinitamente variados, los puede extraer muy bien mediante un desarrollo y una transformación de un cuerpo orgánico preexistente" (Consideraciones, *GP VI, 544). Y en su quinto escrito contra Clarke, § 115, dirá: "El organismo de los animales es un mecanismo que supone una* preformación *divina; lo que se sigue de ahí es puramente natural y por completo* mecánico" *(GP VII, 417-8).*

Ahora bien, como la teoría de la preexistencia de los gérmenes le permite creer que todas las formas animales existen desde la creación del mundo, unidas a los cuerpos organizados que animan, Leibniz se encuentra en condiciones de dar una nueva respuesta a un viejo enigma de la filosofía: el origen de las formas. La novedad que introduce Leibniz es concebir al germen dotado desde su origen de un alma: se trata pues de una unidad provista de su energía propia y muy diferente de ese montón puramente pasivo de materia organizada que imaginaban sus contemporáneos.

Señalemos que Leibniz adhirió primero a la preexistencia ovista y desde 1686 a la vermista. El animálculo espermático del que Leeuwenhoeck escribió que debía tener un principio de movimiento o alma desde la creación, representaba muy bien el cuerpo orgánico de que "siempre está acompañada cada alma o mónada... pero que se halla en perpetuo cambio" (carta a des Maizeaux 1711, Dutens, II, I, 66). Pues el verme es un animal vivo que se alimenta y cuyo cuerpo se transforma constantemente.

Leibniz ha hecho otro aporte al sugerir que en el momento de la concepción los animálculos "adoptan un nuevo revestimiento del que se apropian y mediante el cual se alimentan y crecen, para pasar a un teatro más vasto" como dirán los Principios de la Naturaleza y de la Gracia *(§ 6; ver la sección siguiente). Así explica Leibniz la idea, tan oscura en Leeuwenhoeck, según la cual los espermatozoides nacen hombres sin ser ellos mismos hombres. También evita Leibniz el reproche de tener que admitir una masacre inevitable de embriones humanos. En efecto, a su juicio las almas de los animales espermáticos humanos no son razonables y no llegan a serlo sino cuando la concepción determina a estos animales a la naturaleza humana. Esa transformación o 'transcreación' del alma humana exige la intervención de Dios. En efecto, el alma sensitiva no es reemplazada por un alma racional sino que esa alma sensitiva recibe, merced al don milagroso de Dios, "un grado esencial de perfección" (carta a des Bosses, 1709, GP II, 371).*

Un último punto debe demorarnos. Se trata de establecer la eventual relación entre las conquistas de la ciencia biológica y la metafísica leibniciana. ¿Ha existido un condicionamiento decisivo de la metafísica por la biología? Jacques Roger, a quien he seguido en esta exposición, considera que nada autorizaría tal inferencia. Leibniz "utilizó el descubrimiento de Leeuwenhoeck pero en su desarrollo no le debe nada esencial". El propio Roger cita este pasaje de una carta de Leibniz a Bourget de 1715: "No me atrevería a asegurar que los animales que Leewenhoeck ha hecho visibles en el semen sean justamente aquellos en los que yo pienso; pero tampoco me atrevería a asegurar que no lo sean (GP III, 579). En este estadio de su desarrollo, la máxima originalidad de Leibniz desde el punto de vista de la ciencia habría consistido en asumir una teoría fundada en una visión rigurosamente fijista del mundo para hacer de ella la base de una concepción dinámica de la naturaleza. La máxima originalidad de Leibniz desde el punto de vista de la filosofía reside en haber formulado una solución del problema del origen de las formas. Según Aristóteles y la escolástica, 'forma' es un principio de la acción y se encuentra en lo que actúa. Si este principio interno es substancial se lo llama 'alma', cuando se halla en un cuerpo orgánico. Si es accidental se lo suele llamar 'cualidad'. Ahora bien, el problema filosófico del origen de las formas se

plantea especialmente respecto de las formas substanciales. El enigma consiste en saber cómo se produce el compuesto de materia y forma. La opinión corriente sostenía que las formas habían sido sacadas de la potencia de la materia así como una estatua se obtiene quitando el mármol superfluo; esa opinión recibía el nombre de "educción"; la metáfora ilustraba sólo el caso en que la forma consistiera en una simple limitación, como lo es la figura. Por su parte retomando una vieja tradición que remontaba a san Agustín, Julio Scaliger sugirió que las formas no fueran obtenidas de la potencia pasiva de la materia sino más bien de la potencia activa de la causa eficiente (Dios, en el caso de la creación; las otras formas, en el caso de la generación); cuando se producía una generación se la explicaba por "traducción". La "educción" parece adecuada para explicar el origen de las formas accidentales, pero es inútil cuando se trata del origen de una substancia cuyo comienzo y destrucción son igualmente difíciles de explicar. Leibniz considera que las almas y en general las substancias simples son indestructibles por medios naturales y sólo pueden comenzar por creación y terminar por aniquilación. La formación de los cuerpos orgánicos animados —esto lo indican los biólogos— sólo parece explicable en el orden de la naturaleza cuando se supone una preformación *ya orgánica. Leibniz infiere que lo que se llama generación de un animal sólo es una transformación y aumento; puesto que el mismo cuerpo ya estaba organizado es creíble que ya estaba animado y que poseía la misma alma. El razonamiento inverso vale para la muerte que sólo sería un envolvimiento, pues en el orden natural no parece haber almas enteramente separadas de todo cuerpo ni es aceptable que lo que no comience de un modo natural pueda cesar por las fuerzas de la naturaleza. Retomamos ahora los temas que antes presenté desde el punto de vista de la ciencia. Leibniz dirá que las almas que un día serán humanas —como las almas de las demás especies— han estado en las semillas y en los antepasados hasta Adán y han existido desde el comienzo de las cosas siempre en un cuerpo orgánico, dotadas de percepción y sentir pero exentas de razón. Permanecen en ese estado hasta la generación del hombre al que deben pertenecer, cuando reciben de Dios la razón, por una especie de "transcreación",* Teodicea, §§ *87-91; GP VI, 149-53.*

1. Sobre la reforma de la filosofía primera. *Leibniz publicó este breve escrito latino en las* Acta eruditorum *de Leipzig con el objeto de anunciar su programa de reforma de la metafísica. El opúsculo no contiene casi nada que los escritos posteriores no presenten y desarrollen minuciosamente. Se lo inserta aquí justamente porque constituye una insustituible introducción a los escritos de la sección y se recomienda no leerlo independientemente de ellos.*

2. Nuevo sistema. *Esta es una de las obras más conocidas de Leibniz y la que ofrece una perspectiva más vivaz y didáctica de su pensamiento a fines de siglo. Apareció en el* Journal des savants *el 27 de junio de 1695. Es el único estudio completo que Leibniz publicó de su propia metafísica con destino al público de los eruditos (ver en las Referencias la obra de Robinet). Nuevamente ofrece Leibniz una versión de las diversas etapas por que ha atravesado su pensamiento. En el comentario he recurrido a menudo a las* Consideraciones *que si bien pertenecen a 1702 pueden iluminar muchos pasajes del* Nuevo sistema *y, en general, de los escritos pertenecientes a esta década.*

3. Sobre la originación radical de las cosas *permaneció inédito entre los papeles de Leibniz y sólo se conoció en 1840 cuando lo publicó Erdmann en su colección de escritos filosóficos. Leibniz ofrece aquí su versión de la prueba cosmológica de la existencia de Dios, complemento indispensable de su versión del argumento ontológico (ver* Advertencias, *a los arts. 14 y 18). Debe tomarse en cuenta el distingo importante que practica Leibniz entre 'causa' como principio de explicación en el orden de lo mutable y 'razón' como principio de explicación en el orden de lo inmutable. La prueba de la existencia de Dios procede postulando que en la esencia de Dios se encuentran los posibles y que en ellos hay una pretensión a la existencia. Esta prueba ofrece dificultades parecidas a las que se señalaron a su opúsculo* Todo posible exige existir *(Sección II, 5). Ahora bien, en este escrito Leibniz explicita mucho más el principio de lo mejor, empeñado en mostrar, contra Spinoza, que este mundo no es lógicamente necesario sino hipotéticamente necesario, de modo que lo contrario a él, que existe otro mundo, no es un absurdo lógico sino un absurdo moral o imperfección. El denso opúsculo se cierra con una consideración sobre la justificación del mal en el mundo, que es una primicia de las reflexiones de esos años que han de culminar a fines de la década siguiente con la publicación de la* Teodicea. *He añadido a esta obra, como anexos, dos opúsculos de Leibniz que versan sobre su problemática idea del progreso, a menudo invocada como una de las más nítidas genealogías de la filosofía de la Ilustración. He utilizado algunas notas de la edición de P. Schrecker que he distinguido con el signo '(S)'.*

4. Sobre la naturaleza misma. *Es preciso ofrecer algunas referencias de orden histórico que ayudan a entender, creo, las intenciones polémicas, de todos modos secundarias, que posee este importante escrito de Leibniz. Johann Christopher Sturm (1635-1703), profesor de física y matemática de Altdorf, fue uno de los primeros cartesianos alemanes inclinado al*

ocasionalismo. En física trató de conciliar la filosofía nueva con el aristotelismo. En 1686 había publicado una Filosofía ecléctica, *seguida en 1697 del primer tomo de la* Física escogida, esto es hipotética, *cuyo segundo tomo apareció póstumamente. La discusión sobre el alcance y la utilidad del término 'naturaleza' se había iniciado con el libro de Robert Boyle* Acerca de la naturaleza misma o sea disquisición libre sobre la noción recibida de naturaleza (De ipsa natura sive libera in receptam naturae notionem disquisitio) *publicada en Londres en 1687 y que Leibniz mencionará en el tercer parágrafo de este tratado. El libro de Boyle fue defendido por Sturm en su obra* Idolo de la naturaleza o sea disertación sobre la naturaleza de lo que actúa y sobre otros conceptos afines, supersticiosos y erróneos *publicada en Altdorf en 1692. Gunther Christopher Schelhammer (1649-1716), profesor de medicina en Helmstedt, Jena y después de 1695 en Kiel, lo atacó en un libro titulado* La naturaleza defendida por sí misma y por los médicos (Natura sibi et medicis vindicata) *publicado en 1697. Sturm replicó en 1698 con un escrito que Leibniz llama aquí* Disertación apologética *y que tenía como título* Sobre la naturaleza inútilmente reivindicada por sí misma (De natura sibi incassum vindicata). *Según su costumbre Leibniz prefiere exponer sus opiniones confrontándolas con las opiniones de un adversario eventual, en este caso Sturm. Leibniz procura refutar el fundamento mecanicista del cartesianismo —más precisamente, de los ocasionalistas— mostrando que si bien los "principios vitales" son inadmisibles (y en esto se halla de acuerdo con el mecanicismo) no se debe rechazar por ello que en la naturaleza operan fuerzas naturales, lo que los mecanicistas no aceptan. Por otro lado Leibniz quiere mostrar que si los mecanicistas no aceptan la Dinámica están forzados a apoyarse en una ontología materialista, obviamente peligrosa para la religión. Este largo y elocuente discurso es una de las obras maestras en que Leibniz expone con detalle considerable la originalidad y exactitud de la nueva ciencia de la Dinámica confrontada con el mecanicismo y exhibe la perspectiva metafísica que ofrece la nueva ciencia exacta del movimiento. Los matemáticos y metafísicos convocados en* La reforma de la filosofía primera *encuentran desplegado en este estudio el programa inicial.*

5. Resumen de metafísica. *Podría afirmarse que este brevísimo escrito es una condensación de* Sobre la originación *en forma de tesis sucintas. Parece más apto decir que en este opúsculo se halla claramente a la vista la articulación lógica de las tesis que en el estudio anterior aparecen dismuladas en una elocución más informal. Pero también es preciso destacar en este resumen algunas preciosas explicitaciones de la doctrina contenida en aquel escrito. Según las tesis 4 y 5 Dios es la causa*

de que la existencia prevalezca sobre la no existencia, de que la posibilidad exija la existencia. La tesis 13 se apoya en análisis de Sobre la naturaleza misma. *Las notas de Torretti a esta composición, lo mismo que a la siguiente, se designan con '(T)'.*

6. Consecuencias metafísicas del principio de razón. *La fidelidad de Leibniz al principio del mecanicismo (las explicaciones deben atenerse exclusivamente a las cualidades inteligibles de los cuerpos) lo lleva a postular que respecto del alma las explicaciones deben atenerse exclusivamente a las cualidades inteligibles del alma. Así como la magnitud, la figura y el movimiento son las cualidades inteligibles de los cuerpos, la percepción y el apetito lo son del alma. Toda explicación debe atenerse exclusivamente a estas dos cualidades. El opúsculo ofrece, como siempre ocurre con Leibniz, recurrencias con temas contemporáneos y novedades importantes. Más que su interesante fundamentación de una medicina psicosomática importa el énfasis que pone Leibniz en encontrar los principios reales de unidad, las substancias simples. No es un azar que este sea el escrito de la antología en que por primera vez aparece el término técnico 'mónada'. Son importantes también las precisiones que ofrece Leibniz para disociar la metáfora del alma como espejo del universo de todo compromiso con la aceptación de una semejanza directa o "imagen pictórica" (ver* ¿Qué es idea?, *Sección III, 4). Las reflexiones finales asumen, con la terminología de la madurez, los problemas que ya había despejado Leibniz en el* Nuevo sistema.

REFERENCIAS

— Agustín, san. *De genesi ad litteram.*
— Aristóteles, *De Caelo*, III.
Id., *Physica*, II.
— Descartes, R., *Segundas respuestas*, AT VII.
Id., *Carta a Elisabeth*, DT III, 691.
Id., *Los principios de la filosofía*, III.
— R. Meyer, "Leibniz und Plotin", SLS V (1971).
— Plotino, *Ennéades* (ed. Bréhier, Paris, 1924-1938).
— Robinet, A., *Leibniz et la racine de l'existence* (Paris, 1962).
— Roger, J., "Leibniz et les sciences de la vie", SLS II (1969). *Id.*, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIIIe. siècle* (Paris, 1971: 366 y sgts.).
— Torretti, R., "Cinco escritos de Leibniz", *Revista de Filosofía* (Santiago, Chile), IX, 3 (1962).

1

La reforma de la filosofía primera y la noción de substancia (1694)

GP IV, 468

Veo que la mayor parte de los que se complacen en el estudio de la matemática sienten aversión por el de la metafísica ya que en aquélla encuentran luz y en ésta tinieblas. Pienso que la causa más importante de este hecho es que las nociones generales, y que se considera mejor conocidas, se han vuelto ambiguas y oscuras por la negligencia de los hombres y la inconsecuencia de su pensamiento. Además, las definiciones que habitualmente se presentan no son ni siquiera definiciones nominales[1] y por eso no explican nada. No cabe duda de que este mal se ha extendido a las demás ciencias que están subordinadas a esta ciencia primera y arquitectónica. Y así han surgido distinciones pueriles en lugar de definiciones claras y, en lugar de axiomas realmente universales, reglas vulgares, en general más sometidas a excepciones que corroboradas con ejemplos. Y sin embargo en todas partes los hombres, impulsados por cierta necesidad, emplean conceptos metafísicos y en su vanidad creen entender lo que han aprendido a repetir. Y es claro que corrientemente permanecen ocultas no sólo la noción verdadera y fecunda de substancia sino también las de causa, acción, relación, semejanza y las nociones de la mayoría de los demás términos generales. Por lo cual nadie debe sorprenderse de que aquella ciencia principal que por tradición recibe el nombre de filosofía primera y que Aristóteles designó como ciencia buscada y deseada (ζητουμένη, zetouméne)[2] se encuentra todavía hoy entre las ciencias que se buscan. Por cierto Platón investiga en muchos pasajes de sus diálogos el significado de las nociones. Igual tarea cumple Aristóteles en los libros comúnmente denominados metafísicos. Pero al parecer no se ha logrado un

[1] Para definiciones nominales, ver *Meditaciones* y *Discurso de metafísica*, § 24.
[2] *Metafísica*, 982 a 4 y sgts. y 1028 b; ver *Teodicea*, § 184; GP VI, 227.

resultado apreciable. Los platónicos posteriores han incurrido en extravagancias de lenguaje; los aristotélicos y en especial los escolásticos se han empeñado más en suscitar problemas que en darles solución. En nuestra época algunos hombres ilustres se han aplicado a la filosofía primera, pero sin demasiado éxito hasta el momento. No puede negarse que Descartes obtuvo algunos resultados notables y que sobre todo renovó con acierto la preocupación de Platón por apartar el espíritu de los senti-
469 dos, y que en un primer momento aplicó con eficacia las dudas académicas [3] pero pronto, debido a cierta inconstancia o arbitrariedad de su pensamiento, falló en su objetivo y no distinguió lo cierto de lo incierto. Por eso hizo consistir equivocadamente la naturaleza de la substancia corpórea en la extensión y no comprendió bien la unión del alma y del cuerpo, y todo por no haber entendido en general la naturaleza de la substancia. Pues dando una especie de salto se lanzó a resolver las cuestiones más difíciles introduciendo nociones no explicadas. Por lo cual nada manifiesta con mayor claridad en qué medida sus *Meditaciones metafísicas* están alejadas de la certeza como aquel escrito suyo en el que, a instancias de Mersenne y de otros, pretendió vanamente vestirlas con ropaje matemático [4]. Veo que otras personas de extraordinario talento han abordado también cuestiones metafísicas y han reflexionado profundamente sobre algunos problemas. Pero los rodearon de tantas tinieblas que más parecen adivinanzas que demostraciones. Ahora bien, considero que en estas cuestiones metafísicas se necesita más luz y certeza que incluso en las cuestiones matemáticas, porque la matemática aporta sus propios controles y comprobaciones, lo que constituye un motivo muy importante de su éxito, pero en metafísica no contamos con esa ventaja. Así pues para establecer las proposiciones metafísicas es necesario cierto método particular, cual hilo de Ariadna, con cuya ayuda y con no menor certeza que con el método de Euclides se resuelven los problemas como se resuelven los del cálculo, sin sacrificar la claridad por hacer concesiones a las formas corrientes del lenguaje [5].

[3] Aquí Leibniz reduce la duda metódica a la duda académica. Debe sumarse ésta a las restricciones a la originalidad de Descartes ya señaladas, ver *Advertencias*, notas 11, 15, 16 y 37.

[4] *Segundas Respuestas*, AT VII, 160 y sgts.

[5] Aquí aparecen unidos dos aspectos de la vasta empresa de Leibniz. Por una parte trasladar el ideal de ciencia deductiva, la axiomática de Euclides, de la geometría

La enorme importancia de todo esto aparecerá en primer lugar a propósito de *la noción de substancia* que propongo, noción tan fecunda que de ella se siguen las verdades primeras, incluso respecto de Dios y los espíritus y la naturaleza de los cuerpos. Algunas de estas verdades son parcialmente conocidas pero no se las ha demostrado suficientemente. Otras son en parte desconocidas hasta ahora, pero en el futuro serán muy útiles para las demás ciencias. A fin de ofrecer algún anticipo de ello, diré por ahora que la noción de *fuerza*, o sea potencia (que los alemanes llaman *Kraft* y los franceses *force*) —a cuya explicación he dedicado la ciencia especial de la *Dinámica*— arroja muchísima luz para entender la verdadera *noción de substancia*. En efecto la fuerza activa se distingue de la mera potencia, familiar a las escuelas, en que la potencia activa, esto es la facultad de los escolásticos, no es más que la posibilidad próxima de actuar pero que sin embargo para pasar al acto necesita de estímulo y como de acicate ajeno. Ahora bien, la fuerza activa comprende cierto acto o ἐντελέχειαν (entelequia) que se sitúa entre la facultad de actuar y la acción misma, e implica un esfuerzo. De este modo se ve llevada por sí misma a actuar, y para esto no requiere ayuda sino sólo la supresión de los obstáculos. Esto puede ilustrarse con los ejemplos de un peso colgado, que mantiene tensa la cuerda que lo sostiene, o de un arco tendido. Pero aunque la gravedad o la fuerza elástica pueden y deben explicarse mecánicamente por el movimiento del éter, sin embargo la razón última del movimiento 470
en la materia es la fuerza que le ha sido impresa en la creación [c]. Esta fuerza es inherente a todo cuerpo pero por el choque mismo de los cuerpos se ve diversamente limitada y estorbada en la naturaleza. Y digo que esta potencia de actuar es inherente a toda substancia y que de ella siempre nace alguna acción; de modo tal que la propia substancia corpórea (lo mismo que la substancia espiritual) jamás cesa de actuar. No parecen haber percibido esto en forma suficiente los que han hecho consistir su esencia sólo en la extensión o también en la impenetrabilidad y que creyeron poder concebir el cuerpo en reposo

---

a la metafísica. Por otra parte constituir la lengua característica universal que ha de evitar los inconvenientes del lenguaje ordinario. Para la metáfora del hilo de Ariadna ver antes la Sección III.

[c] El mecanicismo es la única teoría aceptable para explicar el funcionamiento de la naturaleza pero no es suficiente para explicar la puesta en marcha de la naturaleza, ver *Examen* y la introducción a esta sección.

absoluto[7]. También surgirá de nuestras meditaciones, que la substancia creada recibe de otra substancia creada no la propia fuerza de actuar sino sólo los límites y la determinación de su impulso o sea la potencia de actuar ya preexistente. Omitiré aquí otras ventajas que resultan de esta noción de substancia y que permiten resolver el difícil problema de la interacción de las substancias[8].

[7] Los aludidos son, una vez más, los cartesianos.
[8] En el *Nuevo sistema* (ver el escrito siguiente) ofrecerá una explicación de estas dos ventajas.

2

NUEVO SISTEMA DE LA NATURALEZA Y DE LA COMUNICACIÓN DE LAS SUBSTANCIAS ASÍ COMO DE LA UNIÓN QUE HAY ENTRE EL ALMA Y EL CUERPO

(JOURNAL DES SAVANTS, 27 DE JUNIO DE 1695)

GP IV, 477

§ 1. Concebí este sistema hace varios años y a propósito de él he entrado en comunicación con hombres versados [1] y sobre todo con uno de los teólogos y filósofos más grandes de nuestro tiempo. Cuando éste se enteró de algunas de mis opiniones, merced a una persona de la mayor distinción, las encontró muy paradójicas. Pero al escuchar mis aclaraciones se retractó del modo más generoso y edificante y mientras aprobaba una parte de mis proposiciones suspendió su censura respecto de otras con las cuales seguía sin estar de acuerdo [2]. Desde entonces he continuado mis meditaciones, según lo permitían las circunstancias, para darle al público sólo opiniones bien examinadas y también he tratado de satisfacer las objeciones que se han dirigido contra mis ensayos de dinámica, los cuales están vinculados con este tema [3]. Por último como algunas personas importantes han querido que yo aclarara más mis ideas he aventurado estas meditaciones aunque de ningún modo son populares ni apropiadas para que guste de ellas todo tipo de espíritus. Me he decidido a ello ante todo para aprovechar el juicio

[1] Entre otros con Foucher, con quien volverá a polemizar a propósito de este tratado.

[2] El propio Leibniz ha escrito el nombre de Arnauld en el margen. Sin duda alude a la carta del 28 de septiembre de 1686. En ella Arnauld se declara satisfecho por el modo como Leibniz explica la noción de la naturaleza individual y aunque aún encuentra dificultades respecto del concepto de posibilidad de las cosas y de la concepción leibniciana de Dios (ese Dios que ha elegido este mundo entre una infinidad de mundos posibles) no insiste en sus reparos porque éstos no afectan a la noción de naturaleza individual, GP II, 63-4. De todos modos Arnauld no cesó en sus observaciones críticas. Leibniz, sin duda, exagera las coincidencias.

[3] Leibniz alude a *Breve demostración del memorable error de Descartes y de otros acerca de la ley natural (Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum, circa legem naturalem*, 1686); *Ensayo de Dinámica* (*Essay de Dynanique*, 1692, y *Specimen Dynamicum*, 1695).

de quienes son versados en estos temas; puesto que sería demasiado laborioso buscar y presionar a cada uno de quienes estuvieren dispuestos a instruirme, lo que yo siempre he de
478 recibir bien con tal de que el amor a la verdad se imponga al apasionamiento en favor de opiniones por las que uno está influido.

§ 2. Aunque soy de los que han trabajado mucho en matemática, no he dejado de meditar desde mi juventud en la filosofía pues siempre me pareció que era posible establecer en ella algo sólido mediante demostraciones claras. Yo me había internado mucho en el país de los escolásticos cuando la matemática y los autores modernos me hicieron salir, aún muy joven, de él[4]. Me encantó su hermosa manera de explicar mecánicamente la naturaleza y desprecié con razón el método de los que sólo emplean formas o facultades con las que nada se aprende. Pero al tratar después de profundizar en los principios mismos de la mecánica para dar razón de las leyes de la naturaleza que conocíamos por experiencia, advertí que no bastaba con la consideración exclusiva de una *masa extensa*[5] y que era preciso emplear además la noción de *fuerza*, que es muy inteligible, aunque pertenezca al dominio de la metafísica. También me parecía que la opinión de los que transforman o degradan a los animales en puras máquinas, aunque parece posible, no resulta verosímil e incluso va contra el orden de las cosas.

§ 3. Al comienzo, cuando me había liberado del yugo de Aristóteles di en el vacío y en los átomos porque esto es lo que satisface más a la imaginación. Pero ya de vuelta de eso, después de muchas meditaciones, advertí que era imposible encontrar *los principios de una verdadera unidad* exclusivamente en la materia o en lo que sólo es pasivo, puesto que su totalidad no es más que una colección o montón de partes hasta el infinito. Ahora bien, como la realidad de la multitud no puede provenir sino de *verdaderas unidades* que no proceden de la multitud y son completamente diferentes de los puntos —que como

[4] Ver *Wilhelm Pacidius* (Sección I, 1), donde cita entre otros a Bacon, Kepler, Galileo y Descartes.

[5] Por leyes que conocemos empíricamente Leibniz alude a las leyes de Galileo, *Discurso de metafísica*, § 17. Por "masa extensa" Leibniz no entiende la extensión, como ha de interpretar Foucher, sino lo efectivamente extenso o masa corpórea, *Aclaración del nuevo sistema* (1696), GP IV, 494.

es sabido no pueden componer el continuo— entonces para encontrar estas *unidades reales* me vi forzado a recurrir a un átomo formal [6]. En efecto, un ser material no puede ser al mismo tiempo material y completamente indivisible o dotado de una verdadera unidad [7]. Era preciso pues convocar nuevamente y como rehabilitar las *formas substanciales*, hoy tan desacredi- 479
tadas, pero de un modo que las hiciera inteligibles y que diferenciara el uso debido del abuso que se ha hecho de ellas [8]. Encontré así que su naturaleza consiste en la fuerza y que de aquí se sigue algo análogo al sentir [9] y al apetito y que había que concebirlas, pues, a semejanza de la noción que poseemos de las *almas*. Pero del mismo modo que no debe emplearse la noción del alma para dar razón del detalle de la economía del cuerpo del animal, yo juzgaba que era preciso no emplear esas formas para explicar los problemas particulares de la naturaleza, aunque fueran necesarias para establecer verdaderos principios generales. Aristóteles las llama *entelequias primeras*. Yo las llamo, acaso más inteligiblemente, *fuerzas primitivas*, que no contienen sólo el *acto* o complemento de la posibilidad, sino incluso una *actividad* original [10].

§ 4. Yo veía que esas formas y esas almas debían ser indivisibles, lo mismo que nuestro espíritu, como recuerdo que efectivamente era la opinión de santo Tomás respecto de

[6] Las dificultades suscitadas por "el laberinto del continuo" se enlazan pues con las críticas al mecanicismo para dar origen a la Dinámica.

[7] Después de publicar el *Nuevo sistema* Leibniz reescribió este pasaje en la siguiente forma: "Ahora bien, como la realidad de la multitud no puede provenir de *verdaderas unidades* que no proceden de la multitud y son completamente diferentes de los puntos matemáticos que sólo son extremos de lo extenso y de las modificaciones, que como es sabido no podrían componer el continuo. Por lo tanto, para encontrar esas *unidades reales* me vi forzado a recurrir a un *punto real y animado*, por así decirlo, o a un átomo substancial que debe envolver alguna forma o actividad para constituir un ser completo". No puede ser menor la distancia que ahora separa al pensamiento de Leibniz del concepto de mónada.

[8] El uso correcto es considerarlas como principios de vida. El abuso es hablar de la forma substancial de un trozo de piedra, *Consideraciones*, GP VI, 539.

[9] Traducción un poco forzada que pretende retener algo del término técnico "sentiment" empleado por Leibniz, que en este contexto equivale a 'percepción' acompañada de memoria, *Principios de la naturaleza y de la gracia*, § 4, y *Monadología*, § 19. El sentir, común a las almas de los animales, dista mucho de la reflexión que acompaña a la razón, puesto que tenemos mil sentires sin que reflexionemos en ellos, *Consideraciones*, GP VI, 543.

[10] Ver *Examen*.

las almas de los animales [11]. Pero esta novedad replanteaba las grandes dificultades sobre el origen y la duración de las almas y de las formas. Pues como toda substancia que posee una verdadera unidad no puede comenzar ni terminar sino por milagro, se sigue que sólo podría comenzar por creación y terminar por aniquilación. Así pues, exceptuadas las almas que Dios quiere aún crear expresamente [12], yo estaba obligado a reconocer que era preciso que las formas constitutivas de las substancias hubieran sido creadas con el mundo y que siempre subsistieran. También algunos escolásticos, como Alberto Magno y Johannes Bacon habían entrevisto una parte de la verdad sobre su origen [13]. Y esto no debe parecer extraordinario puesto que sólo otorgamos a las formas la duración que los gassendistas adjudican a sus átomos [14].

§ 5. Sin embargo yo juzgaba que no era preciso mezclar indiferentemente con esas formas hundidas en la materia a los espíritus ni al alma razonable, que son de un orden superior y poseen incomparablemente más perfección pues cotejados con aquéllas son como pequeños dioses, están hechos a semejanza de Dios y tienen consigo algún rayo de las luces de la divinidad [15]. Por eso Dios gobierna a los espíritus como un príncipe
480 a sus súbditos e incluso como un padre cuida a sus hijos; mientras que organiza las demás substancias lo mismo que un ingeniero maneja sus máquinas. Así pues los espíritus poseen leyes particulares que los colocan por encima de los ciclos de la materia, y se puede decir que todo el resto está hecho sólo para ellos, pues incluso esos ciclos están dispuestos para felicidad de los buenos y castigo de los malos.

[11] En su correspondencia con Arnauld, Leibniz se ampara a menudo en esta opinión, GP II, 72, 75 y 117.

[12] Acerca de esta creación expresa ver *Teodicea*, § 91, GP VI, 152-3. *Monadología*, § 82.

[13] Aducidos en la correspondencia con Arnauld, GP II, 75 y 116.

[14] Las almas de los animales subsisten siempre aunque de un modo muy diferente a nuestra alma "y no se ve por qué han sentido los hombres tal repugnancia a conceder substancias inmateriales imperecederas a los cuerpos de las demás criaturas orgánicas, puesto que los defensores de los átomos han introducido substancias materiales que no perecen, y el alma del animal no reflexiona más que un átomo", *Consideraciones*, GP VI, 542-3. "La multitud de las almas [...] no debe complicarnos, como tampoco la multitud de los átomos de los gassendistas, que son tan indestructibles como esas almas", carta a Arnauld, abril de 1687, GP II, 99.

[15] Ver *De la verdadera teología mística*.

§ 6. Sin embargo, para volver a las formas ordinarias o *almas animales*, es dudoso que la duración que hay que atribuirles en lugar de la que se había atribuido a los átomos se traslade de uno a otro cuerpo, lo que sería la *metempsícosis*, del mismo modo como han creído algunos filósofos que ocurría la transmisión del movimiento y la de las especies[16]. Pero esta suposición está muy alejada de la naturaleza de las cosas. Tal pasaje no existe. Las *transformaciones* de Swammerdam, Malpighi y Leeuwenhoeck, sobresalientes observadores de nuestra época, me ayudaron aquí a admitir que el animal y toda otra substancia organizada no comienza en absoluto cuando creemos y que su generación aparente es sólo un desarrollo y una especie de aumento. También observé que el autor de *La Investigación de la Verdad*, Regis, Hartsoecker y otros hombres versados no distaban mucho de esa opinión[17].

§ 7. Pero aún quedaba en pie el mayor problema: qué llegan a ser esas almas o formas al morir el animal o destruirse el individuo de la substancia organizada. Y esto es lo más dificultoso en la medida en que parece poco razonable que las almas permanezcan inútilmente en un caos de materia confusa. Esto me hizo juzgar, por último, que no había más que una opción razonable, a saber, la de la conservación no sólo del alma sino incluso del animal mismo y de su máquina orgánica, aunque la destrucción de las partes menos delicadas lo haya reducido a una pequeñez que escapa a nuestros sentidos, como ocurrió con la que tenía antes de nacer. Tampoco nadie puede señalar con precisión el verdadero momento de la muerte, la que puede pasar durante mucho tiempo por una simple suspensión de las acciones notables, y en el fondo siempre ocurre así en los animales simples. Esto lo atestiguan las *resurrecciones* de las moscas que han sido ahogadas y después sepultadas en polvo de tiza y muchos ejemplos similares que dan a conocer bastante bien que debe haber muchas otras resurrecciones y que

[16] Sobre la transmisión del movimiento ver *Consideraciones*, GP VI, 540. Con la transmisión de las especies Leibniz alude a la doctrina escolástica inspirada en Aristóteles. ver *Discurso de metafísica*, § 27. Respecto de la metempsícosis la pregunta parece pertinente porque si el alma del animal es imperecedera es justo preguntarse adónde va cuando el animal muere, *Consideraciones*, GP VI, 543.

[17] Jan Swammerdam (1637-1680), Marcello Malpighi (1628-1694), Antoni van Leeuwenhoeck (1632-1723), Pierre Sylvain Régis (1632-1707), Nicolas Hartsoeker (1656-1725). Véase la introducción a esta sección sobre el sentido del compromiso de Leibniz con esta revolución en la ciencia biológica.

481 habría muchas más si los hombres fueran capaces de restablecer su estructura corporal. Y es verosímil que el gran Demócrito, por atomista que fuera [18], hablara de algo parecido aunque Plinio se burla de ello. Es pues natural que como el animal siempre ha sido viviente y ha estado organizado (como comienzan a reconocerlo personas de gran perspicacia) también lo será y estará por siempre. Y puesto que de ese modo no hay primer nacimiento ni generación completamente nueva del animal, se sigue de ello que en rigor metafísico no habrá extinción final ni muerte completa; y que, por consiguiente, en vez de transmigración de las almas sólo ocurre la transformación de un mismo animal, según estén los órganos plegados de un modo diverso y más o menos desarrollados.

§ 8. Sin embargo las almas razonables siguen leyes mucho más elevadas y están exentas de todo lo que pudiera descalificarlas como ciudadanos de la sociedad de los espíritus. Pues Dios ha dispuesto que ningún cambio material pueda hacerles perder las cualidades morales de su personalidad. Y se puede decir que todo tiende a la perfección del universo en general pero también en particular de esas criaturas que están destinadas a tal grado de felicidad que el universo se encuentra interesado en ellas en virtud de la bondad divina que se comunica a cada una hasta donde puede permitirlo la sabiduría suprema.

§ 9. En lo que respecta al curso ordinario de la vida de los animales y otras substancias corpóreas, en cuya extinción completa hemos creído hasta ahora y cuyos cambios dependen más de reglas mecánicas que de leyes morales, advertí con agrado que el autor del libro de la *Dieta*, que se atribuye a Hipócrates, había entrevisto algo de la verdad cuando decía explícitamente que los animales no nacen ni mueren y que las cosas que creemos que comienzan y perecen sólo aparecen y desaparecen [19]. Esta era también la opinión de Parménides y de

[18] El sentido de la reserva de Leibniz parece éste: lo valioso de la doctrina de Demócrito no es el atomismo sino haber puesto de manifiesto la estructura mecánica, por lo tanto renovable, de la naturaleza. Cuando Leibniz menciona a Plinio acaso alude a *Naturalis historia*, 28, 5.
[19] "Ningún ser perece y nada nace que no exista antes", *Sobre el régimen*, I, 4. Aducido ya en carta a Arnauld (noviembre-diciembre de 1686), GP II, 75. Ver *La última respuesta* (Sección X, 7).

Melisso, según Aristóteles [20], pues esos antiguos eran más sólidos de lo que se cree.

§ 10. Soy el hombre mejor dispuesto a hacer justicia a los modernos. Sin embargo me parece que han llevado la reforma demasiado lejos, en parte por confundir las cosas naturales con las artificiales debido a no haber poseído ideas suficientemente grandes de la majestad de la naturaleza. Conciben que la diferencia que hay entre las máquinas naturales y las nuestras es sólo la que existe entre lo grande y lo pequeño. Esto ha 482
hecho decir hace poco a un hombre muy diestro, autor de las *Conversaciones sobre la Pluralidad de los Mundos* [21], que cuando miramos la naturaleza de cerca la encontramos menos admirable de lo que habíamos creído, pues no es sino como el taller de un artesano. Creo que esto no da una idea bastante digna de ella, y únicamente nuestro sistema da a conocer por fin la auténtica e inmensa distancia que existe entre las producciones menores y el mecanismo de la sabiduría divina, por un lado, y por otro las obras maestras del arte de un espíritu limitado, pues esta diferencia no es sólo de grado sino incluso de género [22]. Es preciso saber, pues, que las máquinas de la naturaleza poseen un número de órganos verdaderamente infinito y se hallan tan bien provistas y tan a prueba de todos los accidentes que no es posible destruirlas. Una máquina natural sigue siendo máquina hasta en sus menores partes y lo que es más sigue siendo siempre esa misma máquina que ha sido, pues lo único

[20] *De caelo*, III, 2, citado en carta a Arnauld (septiembre de 1687), GP II, 116 y 119. La doctrina leibniciana de las "máquinas naturales", que retomará la *Monadología* (§ 64), supone que el análisis de la materia es infinito. Por lo tanto Leibniz entiende el mecanicismo biológico de un modo diferente a Descartes, ya que no admite elementos últimos constitutivos, sean átomos o corpúsculos. "El ser viviente pierde así la única unidad que aún poseía, según Descartes, es decir la unidad de funcionamiento [...]. Esa unidad que puede ser llamada vida sólo existía para Descartes en el animal completo y como resultado de la organización. Para Leibniz la vida está en todas partes [...]. En una materia que está íntegramente organizada. la organización no puede fundar la unidad del ser, pues la finalidad encuentra en ella una multitud de objetos." Todo ser viviente posee pues un alma, de otro modo carecería de unidad. El ser viviente ya no es un agregado, es una substancia individual dotada de unidad formal, J. Roger, *art. cit.*, 211-2.

[21] Bernard le Bouvier de Fontenelle (1657-1757). Los *Entretiens* se publicaron en 1686.

[22] La diferencia entre la "maravilla natural", creación de Dios, y la creación del arte humano es esencial. Leibniz alude en el primer caso a las creaciones divinas que el microscopio ha revelado. Pocos años después de la muerte de Leibniz se pondrán de moda los libros sobre las "maravillas de la naturaleza".

que la transforma son los diferentes pliegues que recibe ya al estar extendida, o bien al estar replegada y como concentrada cuando creemos que ha desaparecido.

§ 11. Además merced al alma o forma hay una auténtica unidad que responde a lo que llamamos "yo" en nosotros. Esto no podría ocurrir en las máquinas artificiales ni en la simple masa de la materia, por organizada que pudiera estar. A ésta sólo la podemos considerar como un ejército o un rebaño o un estanque lleno de peces, o como un reloj compuesto de resortes y de ruedas. Sin embargo si en ella no hubiera verdaderas unidades substanciales su colección no contendría nada substancial ni real [23]. Por esto Cordemoy se vio forzado a abandonar a Descartes y para encontrar una verdadera unidad abrazó la doctrina de los átomos de Demócrito [24]. Pero los *átomos de materia* son contrarios a la razón, además de que incluso están compuestos de partes, puesto que la adhesión invencible de una de sus partes a otra (si la pudiéramos concebir o suponer con razón) no destruiría su diversidad. Sólo existen los *átomos de substancia*, es decir las unidades reales y absolutamente desprovistas de partes, que son las fuentes de las acciones y los primeros principios absolutos de la composición de las cosas y como
483 los últimos elementos del análisis de las substancias. Las podríamos llamar *puntos metafísicos*; poseen *algo vital* y una especie de *percepción*, y los *puntos matemáticos* son su *punto de vista* para expresar el universo. Pero cuando las substancias corporales están comprimidas, el conjunto de todos sus órganos sólo es para nosotros un *punto físico*. Así pues los puntos físicos son indivisibles sólo en apariencia: los puntos matemáticos son exactos pero no son sino modalidades: sólo los puntos metafísicos o substanciales (constituidos por las formas o almas) son exactos y reales. Y sin ellos no habría nada real puesto que sin las verdaderas unidades no habría en absoluto multitud.

§ 12. Después de haber establecido estas cosas creí entrar a puerto pero al ponerme a meditar en la unión del alma con el cuerpo fui como rechazado a alta mar. En efecto no encontraba modo alguno de explicar cómo el cuerpo hace pasar algo al alma o viceversa, ni cómo una substancia puede comunicar

[23] "Lo que no es verdaderamente *un* ser no es más verdaderamente un *ser*", carta a Arnauld (abril de 1687), GP II, 97.
[24] Ver *Verdades primeras*, nota 8.

con otra substancia creada. Descartes había abandonado aquí la partida hasta donde lo podemos saber por sus escritos [25]. Pero como sus discípulos vieron que la opinión común es inconcebible juzgaron que sentimos las cualidades de los cuerpos porque Dios hace que nazcan pensamientos en el alma con ocasión de los movimientos de la materia; y cuando a su vez nuestra alma quiere mover al cuerpo juzgaron que es Dios quien lo mueve por ella. Y como la comunicación de los movimientos aún les parecía inconcebible creyeron que Dios otorga movimiento a un cuerpo con ocasión del movimiento de otro cuerpo. Es lo que llaman el *sistema de las causas ocasionales* que ha tenido mucho auge merced a las bellas reflexiones del autor de la *Investigación de la verdad* [26].

§ 13. Hay que reconocer que al formular lo que no es viable se ha avanzado mucho en la dificultad; pero no parece que se la haya resuelto con explicar lo que efectivamente ocurre. Es muy cierto que si se habla con rigor metafísico no hay influencia real de una substancia creada en otra y que todas las cosas, con todas sus realidades, son producidas continuamente por el poder de Dios. Pero para resolver problemas no basta con emplear la causa general y hacer que comparezca el llamado *Deum ex machina*. Pues hacer esto prescindiendo de otra explicación que se pueda extraer del orden de las causas segundas, es recurrir propiamente al milagro. En filosofía hay que tratar
de dar razón haciendo conocer de qué manera la sabiduría di- 484
vina ejecuta las cosas según la noción del asunto de que se trate [27].

[25] La acusación de que Descartes "abandonó la partida" o "capituló" se refiere a lo siguiente: Descartes había afirmado, como ley de la naturaleza, que en los cuerpos se conserva la misma cantidad de movimiento y no consideró que la influencia del alma pudiera violar esta ley de los cuerpos. Pero (y esta sería la capitulación) consideró que el alma podía cambiar la dirección de los movimientos que ocurren en los cuerpos, como un caballero no transfiere fuerza al caballo que monta pero no por eso deja de gobernarlo. Para la crítica de Leibniz ver *Teodicea*, § 60; GP VI, 135-6. Leibniz también puede aludir al modo efectivo como se opera, según Descartes, esa acción del alma sobre el cuerpo; en una carta a Elisabeth, Descartes aconseja vagamente entender esa unión "por la vida y las conversaciones ordinarias", a Elisabeth (1643), AT III, 691.

[26] Malebranche no es para Leibniz el creador del sistema de las causas ocasionales sino quien le dio brillo y divulgación, ver *Sobre la naturaleza misma*, § 10.

[27] Principio general de buena filosofía que Leibniz formula en *Advertencias*, al art. 40. Sobre el concurso extraordinario ver *Discurso de metafísica*, §§ 7 y 16. El Dios del ocasionalismo es un artificio dialéctico, GP IV, 501.

§ 14. Como estaba obligado pues a convenir en que no es posible que el alma o alguna otra auténtica substancia pueda recibir algo de afuera, si no es debido a la omnipotencia divina, me vi conducido insensiblemente a una opinión que me sorprendió pero que parece inevitable y que, en efecto, posee grandes ventajas y una belleza muy considerable. Ocurre que es preciso decir que Dios ha creado primero el alma o cualquier otra unidad real de manera que todo nazca en ella de su propio fondo mediante una perfecta *espontaneidad* respecto de sí misma y, sin embargo, con una perfecta *conformidad* con las cosas externas. Pero nuestros íntimos sentires, es decir los que se hallan en el alma misma y no en el cerebro ni en las partes sutiles del cuerpo, sólo son secuencias de fenómenos acerca de los seres externos o bien apariencias verdaderas y como sueños sometidos a regla. Por lo tanto es preciso que esas percepciones internas al alma misma le ocurran debido a su propia constitución original, es decir a su naturaleza representativa (capaz de expresar a los seres que son externos con respecto a sus órganos) que le ha sido concedida desde que fue creada y que constituye su carácter individual.

Debido a esto habrá un acuerdo perfecto entre todas esas substancias, pues cada una de esas substancias representa exactamente a su manera a todo el universo según cierto punto de vista, y las percepciones o expresiones de las cosas externas llegan al alma en el momento fijado en virtud de sus propias leyes, como en un mundo aparte y como si sólo existieran Dios y ella (para emplear el modo de hablar de una persona de gran elevación espiritual y célebre santidad)[28]. Tal acuerdo ha de producir el mismo efecto que se notaría si comunicaran entre sí mediante esa transmisión de las especies o de las cualidades que imaginan los filósofos vulgares[29]. Además, la masa organizada en la que se halla el punto de vista del alma está expresada con mayor proximidad a ésta y se encuentra dispuesta a actuar por sí misma recíprocamente según las leyes de la máquina corporal en el momento en que el alma lo quiera, sin que una perturbe las leyes de la otra, pues los espíritus y la sangre tienen justamente los movimientos requeridos para responder a las pasiones y a las percepciones del alma. Este respecto *(rapport)* mutuo, sometido de antemano a regla en cada subs-

[28] Santa Teresa, *Vida*, cap. 13. Ver *Discurso de metafísica*, § 31. Carta a Morell (1696), Grua, 103.
[29] Se trata de los escolásticos, *Discurso de metafísica*, § 26.

tancia del universo, es el que produce lo que llamamos su *comunicación* y el único que constituye *la unión del alma y del cuerpo.* 485
Según esto se puede entender de qué modo el alma tiene su sede en el cuerpo mediante una presencia inmediata que no podría ser mayor puesto que está allí como está la unidad en ese resultado de las unidades que es la multitud.

§ 15. Esta hipótesis es muy posible. Pues ¿por qué Dios no podría otorgar desde un comienzo a la substancia una naturaleza o fuerza interna que le permitiera producir con orden (como en un *autómata espiritual*[30] *o formal, pero libre* como es el caso de la substancia que participa de la razón) todo lo que le ha de suceder, es decir, todas las apariencias o expresiones que tendría, y esto sin ayuda de criatura alguna? Tanto más que la naturaleza de la substancia exige necesariamente y envuelve esencialmente un progreso o un cambio sin el cual carecería de fuerza para actuar. Y como esta naturaleza del alma representa el universo de una manera muy exacta (aunque más o menos distinta) la serie de representaciones que el alma produce por sí misma ha de responder naturalmente a la serie de los cambios del universo mismo: como a su vez el cuerpo también ha estado coordinado con el alma, en los casos en que se la concibe desde afuera actuando; lo que es tanto más razonable cuanto que los cuerpos no están hechos sino para los espíritus, que son los únicos capaces de entrar en sociedad con Dios y de celebrar su gloria. Así en cuanto se ve la posibilidad de esta *hipótesis de los acuerdos* también se ve que es la más razonable y que da una idea maravillosa de la armonía del universo y de la perfección de las obras de Dios.

§ 16. También posee la gran ventaja de que en vez de decir que sólo somos libres en apariencia y de un modo que basta para la práctica, como han creído muchas personas de espíritu, hay que decir más bien que somos arrastrados sólo aparentemente y que, empleando el rigor de las expresiones metafísicas, somos completamente independientes de la influencia de todas las demás criaturas. Lo que incluso ilumina maravillosamente la inmortalidad de nuestra alma, y la conservación siempre uniforme de nuestra individualidad, totalmente sometida a regla por su propia naturaleza, al abrigo de todos los accidentes

[30] La curiosa expresión está en Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*, § 46. Leibniz la repetirá en la *Monadología*, § 18.

exteriores, cualquiera fuere la apariencia en contrario. Jamás sistema alguno ha puesto tan en evidencia nuestra elevación. Pues todo espíritu es como un mundo aparte, se basta a sí mismo, es independiente de cualquier otra criatura, envuelve
486 el infinito, expresa el universo. Por ello es tan perdurable, tan subsistente y tan absoluto como el universo mismo de las criaturas. Así tenemos que juzgar que el espíritu debe figurar siempre en este universo del modo más apropiado para contribuir a la perfección de la sociedad de todos los espíritus, lo que constituye su unión moral en la Ciudad de Dios. Esta hipótesis también proporciona una nueva prueba de la existencia de Dios, prueba que posee una claridad sorprendente. Pues ese acuerdo perfecto de tantas substancias que carecen de toda comunicación entre sí sólo puede provenir de la causa común[31].

§ 17. Además de todas esas ventajas que recomienda esta hipótesis, se puede decir que es algo más que una hipótesis, puesto que no parece posible explicar las cosas de otra manera inteligible; y muchas grandes dificultades que han preocupado hasta ahora a los espíritus parecen desaparecer por sí mismas cuando se las ha comprendido correctamente. Incluso se salva muy bien el modo ordinario de hablar. Pues se puede decir que la subsistencia cuya disposición da razón del cambio de un modo inteligible (de manera que se puede juzgar que las demás se han conformado a ella en este punto desde el comienzo, según el orden de los decretos de Dios) es la que se debe concebir en esto como *actuando* inmediatamente sobre las otras. La acción de una substancia sobre otra tampoco es una emisión ni un trasplante de una entidad, según la concibe el vulgo, y sólo se la podría entender razonablemente como acabo de decir. Es cierto que en la materia se conciben muy bien no sólo las emisiones sino las recepciones de las partes. Tienen razón quienes explican mecánicamente todos los fenómenos físicos mediante ellas; pero como la masa material no es una substancia,

[31] Carta a Arnauld de septiembre de 1687, GP II, 115. Foucher ha de objetar: "¿Para qué puede servir todo este gran artificio en las substancias sino para hacer creer que unas actúan sobre otras aunque eso no ocurra?", GP IV, 489. "Dios —responde Leibniz, entre otros argumentos menores— no está obligado a hacer un sistema en que no seamos proclives a equivocarnos, como no estuvo obligado a evitar el sistema del movimiento de la tierra para prevenirnos del error en que han caído casi todos los astrónomos antes de Copérnico", GP IV, 493. Ver *Advertencias*, al art. 4 y el texto de II, 1, citado en nota.

es evidente que la acción respecto de la substancia misma sólo podría ser la que acabo de mencionar.

§ 18. Por metafísicas que parezcan esas consideraciones tienen además una aplicación maravillosa en la física para establecer las leyes del movimiento, como pueden mostrarlo nuestros ensayos de dinámica. Pues se puede decir que en el choque de los cuerpos cada uno sólo padece debido a su propio resorte, causa del movimiento que ya está en él. Y en cuanto al movimiento absoluto nada puede determinarlo matemáticamente puesto que todo termina en respectos (*rapports*). Esto hace que siempre exista una perfecta equivalencia de las hipótesis, como en astronomía[32]; de manera que cualquiera sea el número de cuerpos que se toma en consideración, es arbitrario asignar el reposo, o bien tal grado de velocidad, al cuerpo que se quiera elegir, sin que lo puedan refutar los fenómenos del movimiento recto, circular o compuesto. Sin embargo es razonable atribuir a los cuerpos auténticos movimientos según la hipótesis que da razón de los fenómenos de la manera más inteligible, ya que esta denominación concuerda con la noción de acción que acabamos de establecer.

[32] *Discurso de metafísica*, § 27.

3

GP VII, SOBRE LA ORIGINACIÓN RADICAL DE LAS COSAS
302 (23 DE NOVIEMBRE DE 1697)

Además del mundo, esto es, el agregado de cosas finitas, se da cierta Unidad Dominante no sólo como mi alma se da en mí o, mejor aún, como mi propio yo se da en mi cuerpo sino también guardando con el mundo una relación mucho más elevada. Pues la unidad dominante del universo no rige únicamente el mundo sino que también lo construye, o sea, lo crea y es superior al mundo y, por decirlo así, es extramundana de modo tal que es la razón última de las cosas[1]. En efecto, no sólo no se puede descubrir la razón suficiente de la existencia de las cosas en ningún ser particular sino que tampoco es posible descubrirla en el todo agregado ni en la serie de las cosas. Supongamos que el libro de los *Elementos* de geometría existe desde toda la eternidad y que siempre se ha copiado un ejemplar de otro precedente. Es claro que aunque es posible dar razón del libro presente refiriéndose al anterior del cual fue copiado, jamás alcanzaríamos, sin embargo, una razón perfecta aunque abarcáramos regresivamente todos los libros que se quiera. En efecto, siempre será lícito preguntarse con asombro por qué existen semejantes libros desde siempre, por qué libros precisamente y cuál es el motivo de que hayan sido escritos de esa manera. Lo que es verdad de estos libros lo es también de los diversos estados del mundo, pues todo estado subsiguiente ha sido copiado en cierta medida del que lo precedió (aunque ha debido cambiar según determinadas leyes). Así pues, cualquiera sea el estado anterior a que se remonte jamás se descubrirá en dichos estados una razón perfecta de por qué existe un mundo más bien que nada, ni por qué es tal como es.

[1] La expresión "intelligentia extramundana" proviene de Martianus Capella, como dirá el propio Leibniz, *Teodicea*, § 217, GP VI, 248.

Así pues, aunque se imagine un mundo eterno, sin embargo, como sólo se supone una sucesión de estados y como en ninguno de ellos se descubre una razón suficiente y además como admitir todos los estados que se quiera no sirve en lo más mínimo para llegar a dar razón, resulta evidente que es preciso buscar la razón en otra parte. Pues en las cosas eternas, por más que no exista una causa, debe, sin embargo, concebirse la razón. Tal razón es, en las cosas inmutables, la necesidad misma o sea la esencia, mientras que en la serie de las cosas cambiantes, aunque esta serie se imagine eterna desde siempre, la razón consistiría en el predominio mismo de inclinaciones, como se podrá ver de inmediato. En este caso, pues, las razones no obligan necesariamente (con necesidad absoluta, o sea metafísica, de modo que su contrario implique contradicción) sino que 303
únicamente inclinan. De todo lo cual resulta evidente que aun suponiendo la eternidad del mundo no es posible evitar una razón última extramundana de las cosas, es decir, Dios.

Así pues, las razones del mundo están ocultas en algo extramundano, diferente del encadenamiento de los estados o serie de cosas, cuyo agregado constituye el mundo. Y de este modo es preciso pasar de una necesidad física, o sea hipotética, que determina los estados posteriores del mundo a partir de los primeros, a algo que sea de necesidad absoluta o sea metafísica, de la que no puede darse razón. Pues el mundo actual es necesario física o sea hipotéticamente, pero no en forma absoluta o sea metafísicamente. En efecto, dado que posea tales determinaciones, se siguen de inmediato tales otras. De modo que, como la raíz última debe residir en algo que existe con necesidad metafísica, y como la razón de una cosa existente sólo puede proceder de otra cosa existente se sigue que existe un ser único, metafísicamente necesario, o sea que su esencia implica su existencia y que existe algo que es diferente de la pluralidad de los seres, o sea del mundo, que hemos reconocido y mostrado que no existe por necesidad metafísica.

Empero, para explicar un poco más distintamente de qué modo las verdades temporales, contingentes o sea físicas nacen de las verdades eternas o esenciales o metafísicas, debemos reconocer en primer término, por cuanto existe algo más bien que nada, que en las cosas posibles o sea en la posibilidad misma o esencia hay cierta exigencia, o por decirlo así, una pretensión a la existencia, en una palabra, que la esencia tiende por sí misma a la existencia. De aquí se sigue pues que todas las

cosas posibles, es decir todas las que expresan una esencia o realidad posible, tienden con igual derecho a la existencia en proporción a la cantidad de esencia o de realidad, es decir, en proporción al grado de perfección que implican: pues la perfección no es más que la cantidad de esencia.

Pero por esto se comprende con la mayor evidencia que entre las infinitas combinaciones de los posibles y las series posibles existe aquella mediante la cual adviene a la existencia la mayor cantidad de esencia o sea de posibilidad. Por cierto, siempre hay en las cosas un principio de determinación que se debe sacar de una consideración de máximo o mínimo, a saber, que se garantice el máximo efecto con el menor gasto, por así decirlo. Y aquí, el tiempo, el lugar o para decirlo con una palabra, la receptividad o la capacidad del mundo puede ser considerada como el gasto o sea el terreno en el que se debe edificar lo más ventajosamente que se pueda. Pero la variedad de formas en el mundo responde a la comodidad del edificio y a la multitud y elegancia de las habitaciones. Y sucede como en ciertos juegos en los que hay que llenar todas las casillas de un tablero según leyes determinadas. Y si no se emplea un procedimiento ingenioso se verá uno finalmente impedido por espacios desfavorables y deberá dejar más lugares vacíos de lo
304 que podía o quería. Ahora bien, hay un método seguro que permite ocupar del modo más fácil un máximo de casillas. De igual modo supóngase que decidimos trazar un triángulo sin que se añada una determinación particular. En ese caso resultará un triángulo equilátero[2]. Y supuesto que sea preciso trasladarse de un punto a otro, aunque ninguna otra condición determine el camino, se elegirá una vía máximamente fácil o sea la más corta. De igual modo una vez admitido que el ser prevalece sobre el no ser o sea que hay una razón de por qué existe algo antes que nada, o sea, que debe pasar de la posibilidad

[2] Leibniz parece haber olvidado poner aquí esta condición: "triángulo de un perímetro dado". En ese caso el equilátero es en efecto el triángulo que posee la mayor superficie. Véase este texto del *Ensayo anagógico* (*Tentamen anagogicum*): "Supongamos el caso de que la naturaleza estuviera obligada en general a construir un triángulo y que para ello sólo estuviera dada la periferia o la suma de los lados y nada más: construiría un triángulo equilátero". En ese mismo texto Leibniz completa el principio de la determinación mediante un máximo o mínimo, con este otro: "en ausencia de lo menor hay que atenerse a *lo más determinado*, que podrá ser *lo más simple*, aunque sea lo mayor", GP VII, 278 y 274. Finalmente el triángulo equilátero es en efecto el más determinado puesto que hay una infinidad de diferentes triángulos de lados desiguales, pero sólo un triángulo equilátero (S).

al acto, de aquí se sigue, que faltando toda otra determinación, lo que se realiza es el máximo posible respecto de la capacidad del tiempo y del lugar (o sea del posible orden de existencia) tal como las baldosas se ubican en una superficie de manera que quepa el mayor número en el área prevista.

Por estos ejemplos se puede entender de un modo admirable cómo se aplica en el mismo origen de las cosas cierta matemática divina o mecánica metafísica[3] y cómo tiene lugar la determinación del máximo. Así en geometría, entre todos los ángulos, el ángulo determinado es el ángulo recto. Así también los líquidos vertidos en otros, heterogéneos, toman la forma que posee el máximo, es decir, la forma esférica. Pero sobre todo en la misma mecánica ordinaria, cuando numerosos cuerpos pesados luchan entre sí, nace por último un movimiento mediante el cual en definitiva el descenso se hace máximo[4]. Pues como todos los posibles tienden con igual derecho a existir en proporción a su realidad, de igual manera con el mismo derecho todos los cuerpos pesados tienden a descender en proporción a la gravedad y así como aquí se produce el movimiento en el que está contenido el descenso máximo de los cuerpos pesados, de igual modo allí resulta el mundo, en el cual se realiza la máxima producción de posibles.

Y de este modo ya tenemos la necesidad física a partir de la metafísica, pues si bien el mundo no es metafísicamente necesario de tal modo que lo contrario implique contradicción o un absurdo lógico, es, sin embargo, físicamente necesario o está determinado de tal manera que lo contrario implique imperfección o un absurdo moral. Y como la posibilidad es el principio de la esencia, de igual modo, la perfección o sea el grado de esencia (por el cual es composible el mayor número de cosas) es el principio de la existencia. Al mismo tiempo se ve claro por ese medio cómo existe libertad en el Autor del mundo aunque hace todas las cosas de un modo determinado ya que actúa según el principio de la sabiduría o de la perfección. La indiferencia resulta sin duda de la ignorancia y cuanto más sabio es alguien tanto más se ve determinado hacia lo más perfecto.

[3] Esta fórmula de Leibniz asombró y hasta escandalizó en su tiempo. E. Bréhier ha hecho notar en su edición de las *Enéadas* (Paris, 1928) su parecido con otra de Plotino en IV. 8. 6

[4] "Descenso máximo" desde el centro común de gravitación del sistema de cuerpos ligados entre sí, principio establecido por Torricelli (S).

Podrá decirse, empero, que esta comparación entre un mecanismo metafísico determinante y uno físico de cuerpos pesados, por ingenioso que parezca, falla sin embargo en la medida en que los cuerpos pesados, dotados de fuerza, existen verdaderamente, mientras que las posibilidades o esencias, anteriores a la existencia o fuera de ella, son imaginarias, esto es, ficti-
305 cias, y por tanto no se puede buscar en ellas ninguna razón de existencia. Respondo que ni estas esencias ni las que llaman verdades eternas que se refieren a ellas, son ficticias sino que existen, por decirlo así, en cierta región de las ideas, es decir, en Dios mismo, fuente de toda esencia y de la existencia de los demás seres. Y para que no se crea que se ha dicho esto gratuitamente, la existencia misma de la serie actual de cosas lo demuestra. Pues como en esa serie, según mostramos antes, no se encuentra la razón sino que debe buscarse en las necesidades metafísicas o sea en las verdades eternas, y como a su vez las cosas existentes no pueden proceder sino de las existentes, según lo hemos advertido antes, es preciso que las verdades eternas tengan existencia en un cierto sujeto absoluto o metafísicamente necesario, esto es, en Dios, por el cual (para emplear un barbarismo expresivo) se realicen (*realisentur*) estas cosas que de otra manera serían imaginarias.

Y en efecto, descubrimos que en el mundo, todo se cumple según las leyes de las verdades eternas, no sólo geométricas sino también metafísicas, esto es, no sólo según necesidades materiales sino también según razones formales. Esto es en general verdadero no sólo por la razón (que acabamos de dar) según la cual el mundo existe más bien que no existe, y existe de este modo más bien que de otro (razón que por cierto se debe sacar de la tendencia de los posibles a la existencia). Pero también si se desciende a los detalles vemos que las leyes metafísicas de causa, de potencia, de acción se aplican con admirable orden (*ratione*) en toda la naturaleza y que ellas predominan sobre las mismas leyes puramente geométricas de la materia. Con gran asombro lo advertí al dar cuenta de las leyes del movimiento, a tal punto que me he visto obligado finalmente a abandonar la ley de la composición geométrica de las fuerzas (*conatuum*) que había defendido en otro tiempo de joven y cuando era más materialista, como lo he explicado con más detalle en otra parte [5].

[5] *Bosquejo dinámico* (*Specimen dynamicum*) en 1695, GM VI, 234 y sgts.

Así pues, tenemos la razón última de la realidad, tanto de las esencias como de las existencias, en un ser único que necesariamente es por entero más grande, superior y previo al mundo mismo, puesto que por medio de él no sólo cobran realidad las cosas existentes que encierra el mundo sino también las cosas posibles. En efecto, esto únicamente puede buscarse en una sola fuente debido a la conexión de todas estas cosas entre sí. Ahora bien, es claro que las cosas existentes brotan en forma continua de esa fuente y son y han sido producidas por ella aunque no se vea por qué surge de ella tal estado del mundo más que tal otro, el de ayer más que el de hoy. Incluso es claro cómo obra Dios no sólo física sino también libremente y cómo existe en él no sólo la causa eficiente sino también la causa final y cómo él manifiesta no sólo su grandeza y poder en la máquina ya construida del universo sino también su bondad o sabiduría al construirla.

Y para que nadie piense que se confunde aquí la perfección 306
moral o bondad con la perfección metafísica o grandeza, y concedida ésta niegue aquélla, es preciso saber que de lo que hemos dicho se sigue no sólo que el mundo es el más perfecto físicamente, o si se prefiere metafísicamente, porque contiene la serie de las cosas que presenta la mayor realidad posible en acto sino además resulta que es moralmente el más perfecto posible porque en rigor la perfección moral es para los espíritus mismos una perfección física. De donde se sigue que el mundo no sólo es una máquina muy admirable sino también, en cuanto está compuesto de espíritus, es la mejor república, en la cual se encuentra la mayor felicidad o alegría posible. Y esto constituye la perfección física de aquéllos.

Pero se argumentará que en el mundo experimentamos lo contrario, que a los mejores muy a menudo les va muy mal, que se abruma con males e incluso se mata en medio de tormentos a seres inocentes, no digamos animales sino también a personas, que en fin, el mundo, en especial si se considera el gobierno del género humano, parece más bien un caos confuso que la obra bien ordenada de una sabiduría suprema. Reconozco que así se presenta a primera vista. Pero si se mira más profundamente debe afirmarse lo contrario: es evidente *a priori*, por la misma argumentación ofrecida, que todas las cosas, y con mayor razón los espíritus, pueden alcanzar la mayor perfección.

Y sin duda es injusto juzgar, antes de examinar la ley en su integridad, como dicen los jurisconsultos. Conocemos una

parte ínfima de la eternidad que se extiende en lo inmenso pues son muy escasos los millares de años cuyo recuerdo la historia nos transmite. Y sin embargo, con tan exigua experiencia juzgamos temerariamente sobre la inmensidad y lo eterno, semejantes a aquellos que nacidos y criados en una cárcel, o si se quiere, en las salinas subterráneas de Sarmacia, creyeran que no hay en el mundo otra luz que aquella lámpara mezquina que apenas basta para guiar sus pasos. Contemplemos un cuadro muy bello, cubrámoslo con un velo, de manera que quede libre sólo una pequeña parte. Entonces, aunque se observe muy atentamente esta porción, incluso si nos acercamos al máximo, no aparecerá más que una confusa mancha de colores puestos al azar y sin arte. Pero al retirar el velo, sin embargo, y contemplar el cuadro entero desde un punto de vista conveniente, se verá que lo que parecía embadurnado a ciegas en el lienzo, el autor de la obra lo ha ejecutado con la mayor destreza. Lo que sucede con los ojos en la pintura, es igual a lo que sucede con los oídos en la música. Los compositores de gran talento mezclan muy a menudo notas disonantes con otras armoniosas para excitar y en cierto modo inquietar al oyente, que ansioso por el desenlace, siente más placer cuando todas las notas se reordenan de golpe. Del mismo modo experimentamos placer ante peligros leves o pruebas penosas porque suscitan en nosotros ya la con-
307 ciencia de nuestro poder o de nuestra dicha, ya un sentimiento de orgullo. Así en un espectáculo de saltimbanquis o en el salto entre espadas (*sauts périlleux*) nos complace nuestro propio miedo. Y nosotros mismos, con los niños en brazos, amagamos lanzarlos por el aire para reírnos, como si fuéramos a soltarlos. Por igual motivo, una mona, tomando a Christian, rey de Dinamarca, cuando todavía era un bebé y estaba envuelto en pañales, lo llevó a la parte superior del techo y luego riendo, en medio de la general angustia, lo devolvió sano y salvo a su cuna. Según el mismo principio resulta insípido probar siempre alimentos dulces: es necesario mezclarlos con otros agrios, ácidos, incluso amargos, que exciten el apetito. Quien no ha probado lo que es amargo no merece lo dulce, ni podrá inclusive apreciarlo. Tal es la particular ley del placer, esto es, que el placer no sea uniforme, pues entonces produce saciedad e insensibiliza en vez de alegrarnos.

Pero en cuanto a lo que afirmamos, que el desorden de una parte puede conciliarse con la armonía del todo, no hay que entenderlo en el sentido de que se desatienda a las partes, o

como si bastara que el mundo sea perfecto en su conjunto aunque pueda suceder que el género humano sea desgraciado y no exista en el universo ninguna preocupación por la justicia o por nosotros, como piensan en forma no muy satisfactoria algunos que opinan sobre la totalidad de las cosas. Pues es preciso saber que tal como en una república óptimamente constituida se procura que cada uno en particular posea todo el bien que sea posible, de igual modo el universo no será suficientemente perfecto si no se toma en consideración el interés particular, en la medida en que lo permite la armonía universal. Por lo cual no pudo establecerse regla más apropiada que la ley misma de justicia la cual ordena que cada uno participe de la perfección del universo con la propia felicidad proporcionada a la propia virtud y con su celo por el bien común, celo con que se relaciona eso que llamamos caridad y amor de Dios. Unicamente en esto radica la fuerza y el poder, incluso de la religión cristiana, según el juicio de los teólogos sabios. Pero no debe parecer asombroso que los espíritus sean objeto de tal solicitud en el universo pues reflejan muy fielmente la imagen del autor supremo y se relacionan con él no tanto como las máquinas con el artífice, según sucede con algunas, sino también como los ciudadanos con el príncipe, espíritus que durarán lo mismo que el universo y que en cierto modo expresan y concentran en sí mismos la totalidad, de modo que podría decirse que son partes totales.

Pero en particular en lo que respecta a las aflicciones que sufren los hombres, en particular los que son buenos, debe tenerse por cierto que se tornarán en un bien mayor para ellos. Esto es verdad no sólo desde el punto de vista teológico sino también desde el punto de vista físico, como el grano arrojado a la tierra sufre antes de dar fruto [6]. Y puede afirmarse en general que las aflicciones son un mal durante un tiempo pero su resultado es un bien, pues constituyen las vías más cortas hacia una mayor perfección. Sucede como en la física, en que
los líquidos que fermentan lentamente, se purifican también 308
más lentamente, mientras que aquellos en los cuales se produce una alteración más intensa, como expulsan sus partículas hacia afuera con más fuerza, se purifican más pronto. A propósito de esto, se podría repetir lo que suele decirse, que se da un paso atrás para dar con mayor impulso un salto mejor hacia adelante

[6] Juan, 12, 24.

(*qu' on recule pour mieux sauter*)[7]. Por ende, debe afirmarse que todo esto no sólo es agradable y reconfortante sino también muy cierto. Y en general creo que nada hay más verdadero que la felicidad ni nada más agradable y dulce que la verdad.

Para que la belleza y la perfección universales de las obras divinas alcancen su culminación es preciso reconocer cierto progreso continuo y muy libre de todo el universo de modo que avance siempre hacia una cultura superior. De igual modo en la actualidad gran parte de nuestra tierra es objeto de un cultivo que irá en aumento. Y aunque es verdad que a veces algunas partes retroceden a un estado salvaje o vuelven a ser destruidas y arruinadas, esto, sin embargo, se debe aceptar tal como acabamos de interpretar el dolor, es decir, que esa misma destrucción y ruina sirven para obtener un bien mayor de modo que en alguna medida nos beneficiamos con el daño mismo.

Y ante la posible objeción de que sería forzoso que el mundo se hubiera transformado hace mucho en un paraíso, si esto fuera así como decimos, la respuesta es inmediata: aunque muchas substancias hayan alcanzado ya una gran perfección, debido a la división al infinito del continuo, quedan siempre en el abismo de las cosas partes adormecidas que es preciso despertar y promover a un grado mayor y mejor, y por así decirlo, a un grado superior de cultura. Así pues el progreso jamás puede llegar a su término[8].

[7] Otra formulación de la misma idea en la carta a Bourget (1715), GP III, 578.
[8] Ver los Anexos a este opúsculo, que ofrecen una explicitación del tema tratado en el último parágrafo.

ANEXO I

SI EL MUNDO CRECE EN PERFECCIÓN (1694-6)

Grua 95

Se pregunta si el mundo entero crece o decrece en perfección, o si conserva siempre la misma perfección —cosa que más bien creo— aun cuando sus diversas partes intercambien entre sí diversamente su perfección de modo que se transfiera alternativamente. Si se conserva la misma perfección del mundo, algunas substancias no pueden crecer perpetuamente en perfección sin que otras decrezcan perpetuamente en perfección. Una substancia que crece en perfección: o crece continuamente, o crece y después decrece, pero de tal modo que se advierte que su crecimiento ha sido mayor que su decrecimiento. Si alguna substancia progresa al infinito en perfección, ya directamente, ya después de experimentar retrocesos, es necesario que ahora pueda asignársele un grado máximo de perfección por debajo del cual jamás descienda posteriormente y, después de transcurrido cierto tiempo, pueda asignársele de nuevo otro mayor que el anterior. Y sin embargo no es necesario que se verifique siempre el más alto grado de ascenso. En este caso es necesario que el grado más bajo de ascenso registrado en un tiempo dado aunque ocurra siempre, alcance, sin embargo, cierto limite, o finalmente llegue al punto más alto de ascenso, en cuyo caso la substancia conservaría entonces eternamente el mismo grado de perfección. Si alguna vez cesara de verificarse el grado más bajo, o por lo menos tuviera un límite más allá del cual no ascendiera y en cambio ocurriera siempre el grado más alto de ascenso, habría un progreso al infinito de la perfección, pero si el grado de ascenso es entonces perfecto el descenso no tiene igualmente ningún límite y no hay ascenso más allá de él.

Pero si la substancia descendiera al infinito por debajo de un grado cualquiera y ascendiera también por debajo de un grado cualquiera parecerá sin embargo ascender si asciende más de lo que desciende.

O acaso podríamos decir que el mundo crece necesariamente en virtud, porque las almas resultan afectadas por todos los sucesos pretéritos, pues como en otra parte hemos demostrado, no existe olvido perfecto entre las almas y aunque no recordemos distintamente, sin embargo todo lo que ahora percibimos consta de partes en que se integran todas las acciones precedentes. Acaso las almas siempre deben ser llevadas por períodos a pensamientos más expresos. Si no puede suceder que exista una perfección que no puede ser aumentada, se sigue que la perfección del universo siempre es aumentada; así pues es algo más perfecto que si no fuera aumentada. La felicidad no consiste en cierto grado supremo sino en el perpetuo acrecentamiento de goces. El ser supremo no aumenta en perfección porque está más allá del tiempo y de los cambios y abarca igualmente las cosas presentes y futuras.

ANEXO II

EL PROGRESO EN EL INFINITO (1694-6)

Grua 94

Si todas las cosas, cuando ascienden, descienden de nuevo y no progresan en forma lineal, preguntamos cómo se podría definir (racionalmente) el progreso en el infinito: ¿se trata de un ascenso o de un descenso o de algo que no es una cosa ni la otra? Si dijéramos que la cosa asciende, otro dirá que desciende nuevamente después de largos períodos aun cuando en otro momento vuelva a ascender. Así pues digo que el ascenso es verdadero si ahora se puede tomar un punto por debajo del cual no descendiera más y si después de algún tiempo, por prolongado que fuera, llegara de nuevo a un punto más alto por debajo del cual no descendiera más. Y así al infinito. Y lo mismo sucede, inversamente, con el descenso. Pero si no existe ningún punto sobre el cual pueda decirse ahora o en algún momento: *de aquí no se retrocede,* constituirá un ciclo (*revolutio*) en el cual no hay ascenso ni descenso.

4

SOBRE LA NATURALEZA MISMA, ES DECIR, SOBRE LA FUERZA ÍNSITA EN LAS ACCIONES DE LAS CRIATURAS PARA CONFIRMAR
GP IV, Y ACLARAR LA DINÁMICA DEL AUTOR
504 (ACTA ERUDITORUM, SEPTIEMBRE 1698)

§ 1. Hace poco recibí del famoso Johann Christopher Sturm, de gran reputación en matemática y física, la Apología, que publicó en Altdorf, para su disertación *Sobre el ídolo de la naturaleza* (*De idolo naturae*) que había sido atacada por Christopher Schelhammer, eminente y χαριεστάτῳ (jariestáto, habilísimo) médico en jefe de Kiel, en su libro *Sobre la naturaleza* (*De natura*)[1]. Efectivamente, ya en otra ocasión me he ocupado del mismo problema e incluso llegó a surgir algún desacuerdo en mi correspondencia con el ilustre autor de la mencionada disertación. En fecha reciente se ha referido a ello de un modo muy elogioso para mí en su *Física escogida* (*Physica electiva*), (tomo I, libro 1, sección 1, capítulo 3, epílogo 5, págs. 119 y 120) recordando públicamente algunas de las cuestiones que debatimos. Por todo ello he prestado con gusto atención preferente a un argumento que en sí mismo es muy importante y he juzgado necesario hacer una presentación de mi pensamiento y exponer el estado general de la cuestión en forma más precisa según los principios que ya he señalado muchas veces. Para cuyo propósito me pareció que aquella disertación apologética me ofrecía una ocasión propicia, pues era lícito suponer que el autor había presentado allí los argumentos más apropiados al caso de modo breve y sintético. Por lo demás me siento ajeno a la polémica que han sostenido esas ilustres personalidades.

§ 2. Considero que los temas que se investigan son principalmente dos. Primero, en qué consiste la naturaleza que solemos atribuir a las cosas y cuyos atributos, recibidos por tradi-

[1] Ver la introducción a esta Sección.

ción, huelen a paganismo, según el célebre Sturm. Segundo, si en las cosas creadas existe alguna ἐνέργεια (enérgeia, fuerza), cosa que aparentemente niega. En lo que respecta a lo primero, es decir, *sobre la naturaleza misma*, tanto si consideramos lo que la naturaleza no es como si consideramos lo que es, admito que ciertamente no existe un alma del universo; concedo también que todas esas cosas dignas de admiración que ocurren a diario y nos hacen decir con razón que las obras de la naturaleza son obras de la inteligencia, no deben ser atribuidas a ciertas inteligencias creadas, dotadas de una sabiduría y poder proporcionados a una obra tan grande. La *naturaleza* en general es, por así decirlo, *una obra de arte de Dios*, y a tal punto 505
que cada máquina natural (lo que constituye la verdadera y poco advertida *diferencia entre la naturaleza y el arte*) consta enteramente de infinitos órganos y exige de parte de su autor y soberano una sabiduría y poder infinitos. Considero pues que tanto el calor omnisciente de Hipócrates, la colcodea dispensadora de almas de Avicena. aquella sapientísima virtud plástica de Scaliger y de otros y el principio hilárquico de Henry More [2], son en parte, imposibles y en parte, superfluos. Y me basta con que la máquina de las cosas esté construida con tanta sabiduría que todas aquellas cosas dignas de admiración ocurran debido a su propio funcionamiento y en particular los cuerpos orgánicos se desarrollen (como creo) a partir de un plan previo. Por lo tanto apruebo que el famoso autor rechace la ficción de una naturaleza creada, provista de sabiduría y que formaría y regiría las máquinas de los cuerpos. Pero no creo que de ahí se siga, ni que sea conforme a la razón, que neguemos toda fuerza creada ínsita en las cosas.

§ 3. Dijimos lo que no es; veamos también ahora un poco más de cerca qué es esa naturaleza que Aristóteles llamó no equivocadamente *principio del movimiento y del reposo* [3], aunque me parece que aquel filósofo entendía el término en una acepción más amplia y se refería no sólo al movimiento local o al reposo en el lugar, sino en general *al cambio* y a la στάσιν (stásin) o persistencia. También de aquí procede, dicho sea de paso, que la definición que da del movimiento, aunque más oscura de lo debido, no es sin embargo tan torpe como

[2] El calor, de Hipócrates. La colcodea, término pervertido del árabe, de Avicena (también fue empleado por Campanella). La virtud plástica, de Scaliger. El principio hilárquico, de More.
[3] *Física*, II, 1, 192 b.

creen quienes consideran que ha querido definir únicamente el movimiento local. Pero vayamos al asunto. Robert Boyle, hombre notable y versado en la observación cuidadosa de la naturaleza, escribió un pequeño libro, *De ipsa natura* [4], cuyo sentido, si mal no recuerdo, apunta a que juzguemos que la naturaleza de los cuerpos es el *mecanismo* de los cuerpos; lo que puede admitirse ὡς ἐν πλάτει (hos en platei, en sentido amplio). Pero quien examinara el punto con mayor ἀκριβείᾳ (akribéia, precisión) debería distinguir en el mismo mecanismo los principios, de lo que se deriva de ellos, así como al explicar el reloj no basta con decir que es impulsado por una razón mecánica, sin distinguir si es el peso o el resorte lo que lo mueve. Ya he dicho muchas veces que el origen del propio mecanismo no fluye del mero principio material y de razones matemáticas, sino de una fuente más profunda y, por decirlo así, metafísica. Y pienso que esto servirá para que no se ofrezcan explicaciones mecánicas de las cosas reales en forma abusiva y en detrimento de la piedad, como si la materia pudiera subsistir por sí y el mecanismo no necesitara de ninguna inteligencia o substancia espiritual.

§ 4. Una prueba notable entre otras, con respecto a este punto, la ofrece el *fundamento de las leyes de la naturaleza* que no debe ser buscado en la conservación de la misma cantidad de movimiento, como habitualmente se ha pensado, sino
506 más bien, en que es necesario *que se conserve la misma cantidad de potencia activa*, e incluso *la misma cantidad de acción motriz* (cosa que descubrí que ocurre según una bellísima razón) y cuya evaluación está lejos de ser la que conciben los cartesianos como cantidad de movimiento. Discutí este tema, en parte en forma epistolar, en parte públicamente, con dos matemáticos amigos, que se cuentan sin duda entre los más eminentes. Uno de ellos terminó por pasarse por completo a mi lado, y el otro, después de un extenso y riguroso examen, llegó a deponer todas sus objeciones y a reconocer francamente que no disponía de respuesta para cierta demostración mía [5]. Y por esto me asombra mucho que cuando el ilustre autor explica las leyes del movimiento en la parte publicada de su *Física escogida*, adopte sobre aquellos puntos la opinión

[4] Ver nota 1.
[5] Schrecker conjetura que se trata de Huygens y de Jean Bernoulli y menciona también a Malebranche cuya retractación de haber profesado la doctrina cartesiana en ese punto enorgullecía a Leibniz. Por mi parte creo que uno de los implicados por la velada alusión de Leibniz puede ser Denis Papin, ver *Carta a Wagner*, nota 18.

ordinaria, como si no fuera susceptible de ninguna duda (opinión que, sin embargo, él mismo reconoce no se apoya en demostración alguna sino sólo en cierta verosimilitud, lo que repite también en esta recentísima disertación, cap. 3). Acaso escribió antes de que se publicaran mis trabajos y no se le ocurrió o no tuvo tiempo de revisar después sus escritos, en especial creyendo que las leyes del movimiento son arbitrarias, lo que no me parece enteramente razonable[5 bis]. Pues pienso que Dios llegó a dictar las leyes que se observan en la naturaleza por determinadas razones de sabiduría y de orden; y de aquí surge lo que señalé alguna vez con ocasión de las leyes de la óptica y que después probó plenamente el célebre Molineux en su *Dióptrica*, a saber, que la consideración de la causa final no sólo resulta beneficiosa para la virtud y la piedad en la Etica y la Teología natural, sino también en la misma Física para descubrir y poner de manifiesto verdades ocultas[6]. Y así como el famoso Sturm en *Física escogida*, donde trata de la causa final, consignó mi opinión entre las hipótesis, yo hubiera preferido que la examinara con suficiente atención, pues sin duda habría encontrado ocasión de decir muchas cosas en favor de la superioridad y fecundidad del argumento, útiles además para la piedad.

§ 5. Pero consideremos ya lo que él mismo dice sobre la noción de naturaleza en su disertación apologética y lo que todavía parece faltar en lo que dice. Concede en el cap. 4, §§ 2, 3, y en muchos otros pasajes, que los movimientos que ahora ocurren se siguen de *la fuerza de la ley eterna* dada de una vez para siempre por Dios, ley a la que poco después llama voluntad y *mandato*. Y no es necesario un nuevo mandato de Dios, un nuevo acto de voluntad y menos un nuevo esfuerzo o trabajo penoso (§ 3) y rechaza, como mal imputada por su adversario, la opinión de que Dios mueve las cosas como el leñador su hacha y como el molinero dirige su molino, deteniendo las aguas o derivándolas a la rueda. Pero realmente, en lo que a mí respecta, esta explicación no me parece suficiente. Pues pregunto si aquella voluntad o mandato, o si se prefiere, la ley divina decretada en otro tiempo, sólo asigna a las cosas una *denominación extrínseca* o si, por el contrario, ha produ- 507
cido alguna marca que perdura en ellas o *ley ínsita* (aunque

[5 bis] Este es un *understatement*. Desde su primera juventud Leibniz ha criticado esta opinión como falsa y peligrosa.

[6] Ejemplo favorito de Leibniz, ver *Advertencias*, al art. 28.

en general no sea entendido por las creaturas en las que inhiere) como la llama inmejorablemente Schelhammer (notable por su juicio y su experiencia) y de la cual surgen su actividad y su pasividad. La primera opinión parece ser la de los autores del sistema de las causas ocasionales, especialmente del muy agudo Malebranche, la segunda es la tradicional y, según pienso, la más verdadera.

§ 6. En efecto, como aquel mandato pasado no existe en este momento, no puede tener efecto ahora, a menos que haya dejado algún efecto subsistente posterior a él, que ahora también perdura y opera. Quien profese otra opinión renuncia, si no me equivoco, a toda explicación distinta de la realidad para afirmar que cualquier cosa es seguida con igual derecho por cualquier otra, pues lo que está alejado en el tiempo o en el espacio puede operar aquí y ahora sin intermediario. No basta pues con decir que creando las cosas en un comienzo Dios ha querido que al perdurar observaran alguna ley. Esto sería imaginar que su voluntad ha sido tan ineficaz que las cosas no han resultado afectadas por ella ni que en ellas se ha producido un efecto perdurable. En verdad no se aviene con la noción del poder y de la voluntad divinos, puros y absolutos, que Dios quiera y que, sin embargo, al querer no produzca ni cambie nada, y que actúe siempre y que jamás produzca efectos, ni *deje obra* o ἀποτέλεσμα (apotélesma, resultado). Por cierto que si en ninguna cosa creada está impresa aquella divina palabra: "que la tierra produzca y los animales se multipliquen" [7], si después de esto las cosas han quedado lo mismo que si no hubiera intervenido mandato alguno, se sigue (puesto que es necesario que entre la causa y el efecto exista alguna conexión, sea inmediata o debida a algún intermediario) que nada ocurre ahora de acuerdo con el mandato o que el mandato sólo ha tenido validez en el presente y debía renovarse siempre en el futuro; lo que el famoso autor descarta con razón. Pero si la ley dada por Dios dejó algún expreso vestigio suyo en las cosas, si las cosas fueron formadas de esta suerte mediante un mandato de modo de volverse aptas para cumplir la voluntad del mandatario, entonces debe concederse que las cosas encierran una eficacia, forma o fuerza que ha llegado a nosotros tradicionalmente con el nombre de naturaleza, de la que se sigue la serie de los fenómenos dispuestos por el primer mandato.

[7] Génesis, I, 11 y 24.

§ 7. Ahora bien, esta fuerza ínsita puede entenderse con distinción, pero no puede explicarse por medio de imágenes y no debe explicarse en realidad así, como tampoco debe serlo la naturaleza del alma; pues la *fuerza* es una de aquellas cosas que no se alcanzan con la imaginación sino con el entendimiento. Y así lo que pide el famoso autor en el capítulo 4, § 6 de la disertación apologética, a saber, que se le explique de un
modo *imaginable* cómo opera la ley ínsita en los cuerpos y que 508
es desconocida por ellos, lo entiendo en el sentido de que pretende le sea expuesta de manera inteligible, pues de otro modo se creería que pide se pinten los sonidos o se oigan los colores. Además si la dificultad de explicar algo es motivo suficiente para rechazarlo, de modo consecuente se le imputa la opinión, según él injustamente (ver capítulo 1, § 2), de que prefiere juzgar que nada se mueve sino por un acto divino, que admitir con el nombre de naturaleza algo cuya naturaleza se ignora. Por cierto que también pueden fundarse en el mismo derecho Hobbes y otros que pretenden que todas las cosas son corpóreas, porque están convencidos de que sólo el cuerpo puede explicarse de un modo distinto e imaginable. Pero se los puede refutar correctamente con este argumento: la fuerza de actuar está en las cosas, no deriva de algo imaginable. Rechazar simplemente esta fuerza en favor del mandato de Dios pronunciado de una vez en otro tiempo, mandato que de ningún modo afecta a las cosas ni deja tras de él efecto alguno, está tan lejos de hacer la cuestión más explicable que más bien significaría cortar con la espada el nudo gordiano, renunciando a la condición de filósofo. Por lo demás la explicación más distinta y más correcta de la fuerza activa que hasta ahora se posee, deriva de nuestra dinámica, y concuerda con la estimación verdadera de las leyes de la naturaleza y del movimiento, expuesta en ese tratado[8], y con la experiencia.

§ 8. Pero si algún defensor de la filosofía nueva, que introduzca la inercia y la pasividad de las cosas, da un paso más adelante de modo de privar a los mandatos de Dios de todo efecto perdurable y de toda eficacia en el futuro, y además no tiene inconveniente en exigirle siempre nuevos esfuerzos (lo que prudentemente Sturm considera que le es ajeno), juzgue él mismo en qué medida está pensando en algo digno de Dios.

[8] *Bosquejo dinámico* (*Specimen dynamicum*, 1695), GM VI, 234 y sgts. Sobre la frase anterior ver *Nuevo sistema*, nota 27.

Pero no podrá alegar justificativo alguno si no ofrece una razón de por qué esas cosas pueden durar un tiempo y en cambio los atributos de las cosas, que entendemos en ellas mismas con el nombre de naturaleza, no pueden ser durables. Pero como es razonable que la palabra *fiat* (hágase) deje tras de sí algo, a saber, la cosa que persiste, del mismo modo, y no menos *admirablemente*, la palabra *bendición* [9] ha dejado tras de sí en las cosas cierta fecundidad o tendencia a producir y realizar sus actos, operación de la cual se siguen si nada se lo impide. A lo que puede añadirse lo que he explicado en otro lugar [10], aunque acaso todavía no haya sido suficientemente entendido por todos, que la substancia misma de las cosas consiste en la fuerza de actuar y de padecer: por lo que no pueden producirse en consecuencia cosas durables si el poder divino no puede imprimirles fuerza alguna que permanezca en ellas durante algún tiempo. Así se seguiría que ninguna substancia creada, ninguna alma continuaría siendo numéricamente la misma, y por tanto que nada podría ser conservado por Dios, y por ello, que todas las cosas sólo serían modificaciones y, por así llamarlas, fantasmas evanescentes y fluidos, de la única substancia divina, que es la
509 permanente, y lo que viene a ser igual, que Dios sería la naturaleza misma o substancia de todas las cosas, doctrina de pésima reputación que un escritor sutil pero profano introdujo o renovó recientemente [11]. Por cierto que si las cosas corporales sólo constaran de algo material, se diría con pleno acierto que consisten en fluir y que no tienen nada substancial, como en otro tiempo reconocieron también correctamente los platónicos.

§ 9. La *segunda cuestión* es la siguiente: ¿debe decirse que las cosas creadas actúan propia y verdaderamente? Una vez que entendemos que la naturaleza ínsita no difiere de la fuerza de actuar y de padecer, esta pregunta se reduce a la primera. Pues no puede haber acción sin fuerza de actuar y a la inversa es vano el poder que nunca puede ejercerse. Pero puesto que la acción y el poder son sin embargo cosas diversas, aquélla sucesiva, ésta permanente, consideremos también por separado la acción. Confieso que me resulta difícil explicarla en el sentido del famoso Sturm. En efecto niega que las cosas creadas actúen propiamente y por sí, pero poco después concede que

[9] Génesis, I, 28-30.
[10] Ver *La reforma de la filosofía primera*, en esta Sección.
[11] El aludido es ciertamente Spinoza. En el parágrafo 15 Leibniz lo explicitará.

actúan puesto que no quiere que se le atribuya el haber comparado las cosas creadas con el hacha que maneja el leñador. Nada seguro puedo extraer de estas afirmaciones. Tampoco veo que explique con suficiente claridad hasta qué punto se aparta de las opiniones recibidas, o qué noción distinta de la acción concebiría con el espíritu. Nos consta por las disputas de los metafísicos que esa noción no es obvia ni fácil. En la medida en que creo haber entendido la noción de acción, pienso que de ella se sigue y por ella se afianza el muy tradicional principio de la filosofía: *las acciones son de los sujetos individuales* (*actiones esse suppositorum*). Pienso que ello es tan verdadero como también su recíproco, a saber, que no sólo todo lo que actúa es substancia singular sino también que toda substancia singular actúa ininterrumpidamente sin exceptuar al cuerpo mismo, en el que jamás se encuentra reposo absoluto.

§ 10. Pero ahora consideremos un poco más atentamente la opinión de los que sustraen de las cosas creadas la acción verdadera y propia. Esto lo llevaron a cabo en otro tiempo Robert Fludd, autor de *La filosofía mosaica*[12] y ahora también los cartesianos, que piensan que las cosas no actúan, sino Dios, según se presentan las cosas y sus propiedades. Por lo tanto las cosas son ocasiones, no causas, y pueden recibir pero no efectuar ni producir. Esta doctrina la propusieron Cordemoy, La Forge y otros cartesianos, especialmente Malebranche[13], que la embelleció con su agudeza y la brillantez de su estilo, pero (hasta donde entiendo) ninguno adujo razones sólidas. Por cierto que si llegamos a suprimir *las acciones inmanentes* de las substancias (lo que sin embargo Sturm rechaza con razón en su *Física electiva*, libro I, capítulo 4, epílogo § 11, pág.
176, y en eso muestra bien su circunspección), parece una doc- 510
trina tan ajena a la razón que no debemos ocuparnos de ella. ¿Pondrá alguien en duda que la mente piensa y quiere, que cada

[12] Robert Fludd (1574-1637) era médico en Londres, partidario de Paracelso y adversario de Kepler, Mersenne, Gassendi, entre otros. Trataba de conciliar la teosofía con la ciencia nueva. Su obra más conocida es póstuma. En 1638 se publicó *Filosofía mosaica en la que se explica la sabiduría y la ciencia de la creación y de las criaturas (Philosophia mosaica in qua sapientia et scientia creationis et creaturarum explicatur).*

[13] Se trata de los cartesianos ocasionalistas. Para Cordemoy, ver *Nuevo sistema*, § 11. Para De la Forge, ver *Tratado del espíritu del hombre* (*Traité de l'esprit de l'homme*, Paris, 1666). Malebranche expone la concepción general del ocasionalismo en *La recherche de la Vérité*, especialmente libro VI, segunda parte, capítulo 3 y en la Aclaración XV.

uno suscita en sí mismo muchos pensamientos y voluntades y que en nosotros existe lo espontáneo? Si lo hiciera no sólo negaría la libertad humana e imputaría a Dios la causa de los males, sino también contradiría el testimonio de nuestra experiencia íntima o conciencia, testimonio mediante el cual sentimos que nos pertenece todo aquello que sin ningún asomo de razón transfieren a Dios nuestros adversarios. Pero si atribuimos a nuestra mente la fuerza ínsita de producir acciones inmanentes o, lo que es lo mismo, de actuar de manera inmanente, ya nada impide, antes bien es razonable, que la misma fuerza sea inherente a otros animales o formas o, si se quiere, a las naturalezas de las demás substancias; a menos que se considere que en la naturaleza de las cosas accesibles a nosotros sólo nuestras mentes son activas, o se piense que toda la fuerza de actuar en forma inmanente, y por tanto *vitalmente*, por decirlo así, está unida al entendimiento, afirmaciones por cierto que ninguna razón confirma y que sólo se propugnan forzando la verdad.

Lo que es preciso juzgar sobre *las acciones transitivas de las cosas creadas* será mejor exponerlo en otro lugar. En forma parcial ya lo he explicado también en otra parte[14], a saber, *la comunicación de las substancias* o mónadas surge no por influjo sino por un acuerdo originado en una preformación divina; cada mónada se ajusta a las demás en tanto sigue la fuerza ínsita y las leyes de su naturaleza. También en esto consiste *la unión del alma y del cuerpo.*

§ 11. Sin embargo si se lo entiende correctamente es sin duda verdad que los cuerpos son por sí mismos inertes. Es decir, cuando por alguna razón un cuerpo es llevado una vez al estado de reposo, no podrá ponerse en movimiento por sí mismo, ni soportará, sin resistencia, que otro lo ponga en movimiento. Del mismo modo no puede cambiar espontáneamente el grado de la velocidad y la dirección que alguna vez recibió, o soportar fácilmente y sin resistencia que otro se las cambie. Hay que confesar pues, a menos que se le añada algo, que la extensión, o sea lo que es geométrico en el cuerpo, no contiene nada de que puedan nacer la acción y el movimiento. Antes bien la materia resiste al movimiento mediante una especie de *inercia natural*, como perfectamente la llamó Kepler[15], de modo que

[14] *Nuevo sistema.*
[15] Kepler, *Epitome astronomiae copernicanae* (1618).

no es indiferente al movimiento y al reposo, según se suele pensar vulgarmente, sino que para ser movida requiere una fuerza activa proporcional a su tamaño. De aquí que en esta misma fuerza pasiva de resistencia (que implica tanto la impenetrabilidad como algo más) coloco la noción misma de *materia primera* o masa, que es la misma en todas las partes del cuerpo y es proporcional a su tamaño. Y muestro que de aquí se siguen las leyes del movimiento, las que son muy diferentes
de las que se obtienen si se admite en el cuerpo y la materia 511
sólo la extensión y la impenetrabilidad. Y así como en la materia la *inercia* natural se opone al *movimiento*, del mismo modo es inherente en el cuerpo mismo, más aún en toda substancia, una *constancia* natural opuesta al *cambio*. Esta doctrina no autoriza, más bien se opone, a los que excluyen la acción de las cosas: pues así como es cierto que la materia por sí misma no inicia un movimiento, también es cierto (lo que también muestran experiencias muy claras sobre el movimiento trasmitido por un cuerpo en movimiento a otro) que el cuerpo retiene por sí mismo el impulso una vez recibido y presenta una velocidad *constante*, es decir, tiene una tendencia a perseverar en esa misma serie de su cambio una vez que ha ingresado en ella. Puesto que estas actividades y entelequias no pueden ser modificaciones de la materia primera o sea la masa, que es esencialmente pasiva, según lo reconoce claramente el muy sensato Sturm (como diremos en el parágrafo siguiente), puede juzgarse por esto que debe encontrarse en la substancia corpórea una *entelequia primera*, finalmente cierto πρῶτον δεκτικόν (próton dektikón, capacidad primera) de la actividad, a saber, la fuerza motriz primitiva sobreañadida a la extensión (o lo que es meramente geométrico) y a la masa (o lo que es meramente material), que actúa siempre pero que sin embargo es modificada diversamente por el choque de otros cuerpos y sus conatos (*conatus*) o impulsos (*impetus*). Y este mismo principio substancial se llama *alma* en los vivientes, en los demás seres *forma substancial* y, en cuanto constituye con la materia una substancia realmente única o sea una unidad por sí, forma lo que llamo mónada. En efecto, si se suprimen estas unidades verdaderas y reales, sólo subsistirán seres por agregación: más todavía, de aquí se sigue que ningún ser verdadero subsistirá ya en los cuerpos. Pues aunque se dan átomos de substancia, esto es nuestras mónadas carentes de partes, no se da empero ningún átomo de masa, o de extensión mínima, o elementos últimos, puesto que el continuo no se compone de puntos. Así como no se da

en absoluto ningún ser de masa máxima, es decir infinito en extensión, aunque siempre se den unos seres mayores que otros, sino que sólo se da un ser máximo por el grado de su perfección o infinito por su poder.

§ 12. Pero veo que el famoso Sturm formulaba objeciones con algunos argumentos expuestos en esta misma disertación apologética, en su capítulo 4, § 7 y sgts., contra la fuerza motriz ínsita en los cuerpos. "Voy a mostrar aquí con abundantes razones —dice— que no existe substancia corpórea alguna capaz de un poder *activamente motor.*" En lo que a mí concierne no entiendo que pueda haber poder alguno que no sea activamente motor. Pero dice que se valdrá de dos argumentos, uno tomado de la naturaleza de la materia y del cuerpo, el otro de la naturaleza del movimiento. El *primero* dice esto: la materia,
512 por naturaleza y esencialmente, es una substancia pasiva; y así es tan imposible que se le dé fuerza activa como si Dios quisiera que una piedra, sin dejar de ser piedra, gozara de vida y racionalidad, esto es, no fuera piedra. Además lo que se pone en el cuerpo son sólo modificaciones de la materia, pero las modificaciones de una cosa esencialmente pasiva no podrían hacerla activa (lo que reconozco que está bien formulado). Pero se puede responder sin dificultad desde la filosofía no sólo tradicional sino verdadera: por *materia* se entiende la materia segunda o la primera. La materia segunda es una substancia completa pero no meramente pasiva. La materia primera es meramente pasiva pero no es una substancia completa y por lo tanto se le debe añadir un alma o forma análoga al alma, o sea ἐντελέχειαν τὴν πρώτην (enteléjeian tén próten, entelequia primera), esto es, cierto impulso (*nisum*) o fuerza primitiva de actuar, que es la ley ínsita en ella, impresa por decreto divino. Opinión que no creo pueda rechazar este hombre célebre e ingenioso, que hace poco ha defendido que el cuerpo consta de materia y espíritu, con tal de que no considere que el *espíritu* es algo inteligente (según suele hacer en otras circunstancias) sino alma o forma análoga al alma y no a título de simple modificación sino de un constitutivo substancial perseverante que suelo designar con el nombre de *mónada*, en el que hay algo así como percepción y apetito. Por lo tanto, si se quiere que el argumento de nuestro muy ilustre autor tenga fuerza hay que refutar primero esta doctrina tradicional y conforme con la doctrina de las escuelas si se la interpreta con benevolencia. Como también resulta evidente de esto que

no se le puede conceder lo que supuso, a saber, que todo lo que hay en la substancia corpórea es modificación de la materia. Pues es sabido que según la filosofía tradicional las almas son inherentes a los cuerpos de los vivientes, almas que por cierto no son modificaciones. Pues aunque nuestro notable autor parece afirmar lo contrario y despojar a los animales de alma propiamente dicha y de todo tipo de verdadera sensación, no puede sin embargo adoptar como fundamento de la demostración esta opinión antes de haberla demostrado. Por el contrario estimo más bien que no concuerda ni con el orden ni con la belleza o razón de las cosas que exista algo vital o sea inmanentemente actuante sólo en una exigua parte de la materia, cuando corresponde a la mayor perfección que esté en todo. Ni existe impedimento alguno para que no puedan existir en todas partes almas o, por lo menos, análogos de las almas, bien que no en todas partes puedan existir almas dominantes y tan inteligentes como las humanas.

§ 13. El *segundo* argumento que el autor extrae de la naturaleza del movimiento me parece que no concluye con necesidad. Dice que el *movimiento* sólo es la existencia sucesiva del móvil en diversos lugares. Concedámoslo provisionalmente aunque no sea del todo satisfactorio y exprese lo que resulta
del movimiento más bien que su misma razón formal, como se 513
la suele llamar; no por ello sin embargo se excluye la fuerza motriz. Pues el cuerpo no sólo en el momento presente de su movimiento está en un lugar a su medida sino que tiene también el conato, es decir el impulso (*nisus*) a cambiar de lugar de modo que el estado siguiente al actual se sigue por sí mismo, por la fuerza de la naturaleza. De otro modo en el momento presente (y por tanto en cualquier momento) el cuerpo A, que se mueve, no se diferenciaría en nada del cuerpo B que está en reposo. De la opinión de nuestro muy ilustre autor se seguiría, si en esto se opusiera a la nuestra, que no habría absolutamente ninguna diferencia en los cuerpos, puesto que no puede asumirse una diferenciación en el lleno de una masa, por sí misma uniforme, si no se atiende al movimiento. De donde también resultará, generalizando, que nada absolutamente varía en los cuerpos y que todo permanece siempre en el mismo estado. Pues si cualquier porción de materia no difiere de otra que posee la misma cantidad y figura (lo que el autor debe admitir después de haber suprimido las fuerzas activas o impe-

tus y todas las cualidades y modificaciones, excepto la existencia en un lugar o sucesivamente en tal o cual otro) y además si el estado de un momento difiere del estado de otro momento sólo por la transposición de porciones de la materia iguales y congruentes y semejantes en todo, se sigue manifiestamente que debido a la perpetua sustitución de porciones indistinguibles, es imposible diferenciar los estados del mundo corpóreo en momentos diversos. Pues sólo sería una *denominación extrínseca* la que distinguiría una parte de la materia de otra denominación tomada, sin duda, del futuro, a saber, que en el futuro estará en tal lugar o en tal otro, pero no hay diferenciación alguna en las cosas presentes. Ni siquiera se la obtendría fundadamente del futuro, porque nunca se llegaría incluso tampoco en el porvenir a una verdadera diferenciación de las cosas presentes puesto que (a partir de la hipótesis de aquella perfecta uniformidad de la materia en sí misma) no se puede distinguir mediante señal alguna un lugar de otro lugar, ni la materia de aquella materia que ocupa su mismo lugar. También sería vano recurrir a la *figura* fuera del movimiento. Pues en una masa completamente similar e indiferenciada y plena no puede surgir ninguna figura, es decir una delimitación y diferenciación de diversas partes, sino mediante el movimiento mismo. Por lo tanto si el movimiento no contiene ninguna marca distintiva tampoco le proporciona a la figura ninguna marca distintiva. Y puesto que todas las cosas que son sustituidas por las anteriores son completamente equivalentes, ningún observador, aunque fuera omnisciente, percibiría ni el más mínimo cambio. Por lo tanto todo sucederá como si no ocurriera ningún cambio ni diferenciación en los cuerpos; y a partir de ello jamás podríamos dar razón de las diversas apariencias que percibimos. Y sería como si imagináramos dos
514 perfectas esferas concéntricas y perfectamente similares tanto entre sí como entre sus partes, y que una estuviera incluida en la otra de modo que no hubiera entre ellas la menor separación. Entonces sea que supongamos que la interior gira o que está en reposo, ni siquiera un ángel, para no mencionar algo superior, podría advertir una diferencia entre los diversos estados en diversos momentos, o tener un indicio para discernir si la esfera interior está en reposo o gira y en este caso según qué ley de movimiento. Tampoco podría definir el límite de las esferas porque carecen a la vez de *separación* y de diferenciación, de modo que no podría reconocer aquí el movimiento sólo

por ausencia de *diferenciación*. Por lo cual debe tenerse por cierto (aunque esto ha sido menos advertido por quienes no penetraron en este problema con suficiente profundidad) que tales consecuencias son contrarias al orden y a la naturaleza de las cosas y que *jamás en parte alguna se da una semejanza perfecta* (lo que se debe considerar como uno de mis axiomas nuevos y más importantes)[16]. También se sigue de aquí que en la naturaleza no se encuentran ni corpúsculos de extrema dureza ni fluidos máximamente tenues, o sea materia sutil universalmente expandida, o elementos últimos que para algunos se presentan con el nombre de primeros y segundos[17]. Como creo que ya se había percatado de algunas de estas cosas Aristóteles, más profundo, en mi opinión, de lo que muchos creen, que juzgó que aparte del cambio local debe haber alteración y que la materia no es en todas partes semejante a sí misma pues de otro modo sería invariable[18]. Pero aquella desemejanza o diversidad de la cualidad y, por lo tanto, esa ἀλλοίωσις (allóiosis) o alteración, que Aristóteles no expuso con bastante amplitud, se origina en los diversos grados y direcciones del impulso, por lo tanto debido a las modificaciones de las mónadas allí existentes. Considero pues que esto hace comprender que es necesario suponer en los cuerpos algo diferente de la masa uniforme y su desplazamiento pues de ella no puede resultar el menor cambio. Los que admiten los *átomos* y el *vacío* diversifican en algo la materia pues aquí la hacen divisible, allí indivisible, en un lugar plena, en otro tenue. Pero hace tiempo que consideré (al abandonar los prejuicios de mi juventud) que hay que rechazar los átomos y el vacío. Nuestro famoso autor agrega que la existencia de la materia a través de momentos diversos debe atribuirse a la voluntad divina, ¿por qué en consecuencia (dice) no atribuirle que exista aquí y ahora? Respondo que eso, sin duda, se debe a Dios, como todas las cosas en la medida en que envuelven alguna perfección. Sin embargo así como aquella causa primera y universal que conserva todo no suprime la subsistencia natural de una cosa que comienza a existir sino que más bien ésta persevera en la existencia que una vez se le concedió, del mismo modo no suprimirá sino más bien confirmará la eficacia

[16] Una de las formulaciones del principio de los indiscernibles.
[17] Descartes, *Los principios de la filosofía*, III, 52.
[18] Aristóteles, *Física*, V, 226 a 23-9.

natural de una cosa puesta en movimiento, es decir, la perseverancia de actuar que una vez se le imprimió.

§ 14. Muchas otras cosas que aparecen en aquella disertación apologética plantean dificultades, como cuando dice en el capítulo 4, § 11, que si el movimiento de una bola es trasmitido a otra mediante muchas intermedias, la última bola es
515 movida *por la misma fuerza* que mueve a la primera bola. A mí me parece realmente que es movida por una fuerza equivalente, pero no *por la misma fuerza*, pues (aunque pueda parecer asombroso) cada bola se pone en movimiento *por su propia fuerza*. Se trata sin duda de una fuerza elástica, siendo cada bola rechazada por la presión de la próxima (ahora no discuto sobre la causa de esa elasticidad y no niego que se la deba explicar mecánicamente por el movimiento de un fluido allí existente y que circula por el cuerpo). Así también parecerá con razón sorprendente lo que dice en el § 12, que una cosa que no puede darse a sí misma el primer movimiento, tampoco puede continuar el movimiento por sí misma. Pues se sabe más bien que del mismo modo que se necesita una fuerza para dar el movimiento así, una vez dado el impulso, no sólo no es necesaria una fuerza nueva para continuarlo sino más bien se necesita de una fuerza para detenerlo. Pues no debe tratarse aquí de aquella conservación mediante la causa universal necesaria para las cosas porque, como ya advertimos, si la eficacia de las cosas se suprimiera también se suprimiría su subsistencia.

§ 15. Se comprende por todo esto a su vez que la doctrina de las causas ocasionales que algunos han propiciado (si no se explica de modo que puedan añadirse temperamentos, que Sturm en parte admite, en parte parece que tendrá que admitir) está sujeta a consecuencias peligrosas, aunque involuntarias para sus versadísimos defensores. Pues lejos de aumentar la gloria de Dios suprimiendo el ídolo de la naturaleza, las cosas creadas más bien se desvanecen en meras modificaciones de la única substancia divina y parece que hace de Dios la naturaleza misma de las cosas, de acuerdo con Spinoza. Pues lo que no actúa, lo que carece de fuerza activa, de posible diferenciación, lo que, finalmente, está despojado de todo fundamento y razón de subsistir, de ninguna manera puede ser substancia. Estoy plenamente convencido de que el famoso Sturm, hombre insigne por su piedad y por su ciencia, está muy lejos de estas extravagancias.

Y así no hay duda alguna de que o bien ha de mostrar con nitidez, sin apartarse de su doctrina, por qué razón persiste en las cosas alguna substancia e incluso alguna variación o bien deberá confesarse vencido ante la verdad.

§ 16. Numerosos indicios me hacen sospechar que más bien yo no entendí suficientemente su pensamiento ni él el mío. Alguna vez me confesó que se puede e incluso que en cierto modo también se debe entender como propia y atribuida a las cosas cierta *partícula del poder divino* (es decir, en mi sentir, una expresión, imitación o efecto próximo del poder divino, pues este no puede en absoluto ser dividido en partes). Véase lo que me ha dicho y que repite en el lugar antes citado de la *Física electiva*, al comienzo de su ensayo. Si nos atenemos al sentido literal por el que decimos que el alma es una partícula del soplo divino, entonces en ese punto ya habría cesado entre nosotros la 516
controversia. Pero lo que disminuye mi afán de afirmar que este es su pensamiento es que apenas veo que él mismo trasmita algo parecido en otro lugar o que exponga lo que se seguiría de ello. Por el contrario advierto ciertamente que lo que dice en muchos lugares es poco compatible con esta opinión y que la disertación apologética se refiere a otras cosas completamente diferentes. Es verdad que cuando objetó por carta mis opiniones publicadas en marzo de 1694 en las *Actas de los Sabios* [19] de Leipzig, sobre la fuerza ínsita (aclaradas, sin duda, por mi *Bosquejo dinámico* [*Specimen dynamicum*], publicado en las mismas *Actas* en abril de 1695) [20], poco después recibió mi respuesta y juzgó de un modo extremadamente benévolo que entre nosotros sólo había diferencias en el modo de hablar. Pero al considerar esta opinión, habiéndole advertido todavía algunas diferencias, él ya se había colocado en posición contraria y afirmó que entre nosotros había muchas divergencias, lo que reconozco. Y apenas disipadas éstas por fin, volvió a escribirme hace muy poco diciendo que no había entre nosotros diferencias sino de expresión, lo que me resultaría muy agradable. Con ocasión de la aparición de la disertación apologética quise, pues, exponer el tema de modo que finalmente se pueda determinar con mayor facilidad nuestras opiniones y la verdad de esas opiniones. Por otra parte este gran hombre tiene mucho talento

19 Ver la nota 10.
20 Ver la nota 8.

para penetrar lo que se ponga a su alcance y mucha claridad para exponer, de modo que espero que su celo pueda aportar muchas luces al tema. Y este trabajo mío no habrá sido inútil si acaso le diera ocasión de examinar e ilustrar con su habitual diligencia y vigor de juicio algunos temas importantes del presente asunto, temas que hasta ahora han sido descuidados por los autores. Creo que los he completado, si no me equivoco, con algunos axiomas nuevos que van al fondo del asunto y tienen gran alcance. Me parece que de estos axiomas puede nacer el Sistema restaurado y reformado de una filosofía intermedia que una y conserve como es debido el formalismo y el materialismo.

5

[RESUMEN DE METAFÍSICA] C 533

(CA. 1703)

(1) Hay una *razón* en la naturaleza para que exista algo más bien que nada. Esto es una consecuencia de aquel gran principio de que nada se hace sin razón; así como debe haber además una razón para que exista esto más bien que otra cosa.

(2) Esta razón debe estar en algún ente real, o causa. Pues una *causa* no es otra cosa que una razón real; ni las verdades de las posibilidades y las necesidades (o sea, de las negadas posibilidades de lo contrario)[1], efectuarían algo 534
si las posibilidades no se fundaran en una cosa existente en acto.

(3) Este ente debe ser necesario, pues de otro modo habría que buscar de nuevo fuera de él la causa de que él mismo exista más bien que no exista, en contra de lo postulado. Aquel ente es pues la razón última de las cosas, y suele llamárselo con una palabra: Dios.

(4) Es, por tanto, la causa de que la existencia prevalezca sobre la no existencia; o sea que el ente *necesario* es EXISTENTIFICANTE.

(5) Pero la causa que hace que algo exista, esto es, que la posibilidad exija la existencia, hace también que todo posible tenga una tendencia a existir ya que no puede encontrarse en lo universal una razón para la restricción a ciertos posibles.

(6) Y así puede decirse que *todo posible* ES EXISTIDERO[2], a saber, en cuanto se funda en un ente necesario existente en

[1] Con esta aclaración —que puede resultar oscura— Leibniz quiere recordarnos que lo que llama "verdad de una necesidad" es únicamente la verdad de la negación de la posibilidad contraria, de modo que el concepto de necesidad no es un concepto primitivo más, pues cabe definirlo en términos de los conceptos de posibilidad y de negación (T.).

[2] Construyo el participio futuro "existidero" por analogía con "hacedero", "venidero", etc. Leibniz parte del participio futuro latino "existiturus" para construir un

acto, sin el cual no hay ninguna vía para que lo posible llegue al acto.

(7) Pero de esto no se desprende que todos los posibles existan; ello se desprendería, claro está, si todos los posibles fuesen composibles.

(8) Pero porque unos son incompatibles con otros, se sigue que algunos posibles no llegan a existir, y son incompatibles unos con otros no sólo con respecto a un mismo tiempo, sino absolutamente, pues en los hechos presentes están involucrados los futuros.

(9) Del conflicto entre todos los posibles que exigen la existencia se sigue por lo menos esto: que exista aquella serie de cosas con la cual existe un máximo, o sea, la serie máxima de todos los posibles.

(10) Además, sólo esta serie está determinada; como entre las líneas, la recta; entre los ángulos, el recto; entre las figuras, la de capacidad máxima, a saber, el círculo o la esfera. Y tal como vemos los líquidos recogerse en gotas esféricas por obra de la espontaneidad de la naturaleza, así también existe en la naturaleza del universo la serie de capacidad máxima.

(11) Existe pues lo perfectísimo, ya que la *perfección* no es otra cosa que la cantidad de realidad.

(12) Además, la perfección no debe hacerse consistir en la sola materia, o sea en lo que llena el tiempo y el espacio, cuya cantidad de cualquier modo sería la misma; sino en la forma o variedad.

(13) De aquí se desprende que la materia no es en todas partes similar a sí misma, sino que se torna disímil por las formas; de otro modo no se obtendría tanta variedad como se puede. Para no mencionar lo que he demostrado en otro lugar, a saber, que si no fuera así no habrían de existir fenómenos diversos[3].

535 (14) Se sigue también que ha prevalecido aquella serie con la cual surgiría un máximo de pensabilidad diferenciada.

(15) Además, la pensabilidad diferenciada confiere orden a la cosa y hermosura al que piensa. Pues el orden no es más que la relación distintiva de muchos. Y la confusión se produce

infinito futuro (inusitado) "existiturire". En castellano no podemos, pero tampoco necesitamos, seguirle en este paso. El futuro que denotan estas formas gramaticales debe entenderse, metafísicamente, como futuro contingente (T.).

[3] *Sobre la naturaleza misma*, § 13.

cuando hay muchas cosas presentes, pero no hay una razón para distinguir a cada una de cualquier otra.

(16) Con esto se eliminan los átomos, y en general los cuerpos en los cuales no hay ninguna razón para distinguir cada parte de cualquier otra.

(17) Y en general se sigue que el mundo es un cosmos lleno de ornato; o sea, hecho de tal modo que satisfaga máximamente al que entiende.

(18) Pues el *placer* del que entiende no es otra cosa que la percepción de la belleza, el orden, la perfección. Y todo dolor contiene algo de desordenado, aunque relativamente al que percibe, ya que, absolutamente, todas las cosas están ordenadas.

(19) En consecuencia, cuando nos desagrada algo en la serie de las cosas, esto resulta de un defecto de la intelección. Pues no es posible que toda mente entienda distintamente todas las cosas; y a quienes observan sólo unas partes antes que las otras no puede manifestarse la armonía en el todo.

(20) De esto se concluye que en el universo también se observa la justicia, puesto que la *justicia* no es otra cosa que el orden o perfección concerniente a las mentes.

(21) Y las mentes se tienen máximamente en cuenta, pues con ellas se obtiene el máximo de variedad en el mínimo de espacio.

(22) Y puede decirse que las mentes son las unidades primarias del mundo, simulacros próximos del ente primero, pues perciben distintamente las verdades necesarias, esto es, las razones que han debido mover al ente primero y formar el universo.

(23) Además, la causa primera tiene suma bondad, pues al producir un máximo de perfección en las cosas, a la par regala con un máximo de placer a las mentes, puesto que el placer consiste en la percepción de la perfección.

(24) Al punto de que hasta los males sirvan para un bien mayor y, puesto que se encuentran dolores en las mentes, sea necesario progresar hacia placeres mayores.

6

[CONSECUENCIAS METAFÍSICAS DEL PRINCIPIO DE RAZÓN]

C 11 (CA. 1708)

(1) El principio fundamental del raciocinio es: *nada hay sin razón*, es decir, explicada la cosa más prolijamente, no hay ninguna verdad a la que no sustente una razón. La razón de una verdad consiste en el nexo del predicado con el sujeto, esto es, en que el predicado está incluido en el sujeto, ya sea manifiestamente, como en las verdades idénticas, como si dijera: el hombre es hombre, el hombre blanco es blanco; ya sea encubiertamente, pero de tal modo que el nexo pueda ponerse en evidencia por análisis de las nociones, como si digo que el nueve es un número cuadrado, pues el nueve es el triple de tres, o sea tres multiplicado por tres, y tres por tres es un número multiplicado por sí mismo, esto es un cuadrado[1].

(2) Este principio termina con todas las cualidades ocultas inexplicables y otras ficciones similares. En efecto, cada vez que los autores introducen alguna cualidad oculta primitiva atropellan este principio. Por ejemplo, si alguien postula que hay en la materia una cierta fuerza atractiva primitiva, no derivable, por ende, de las nociones inteligibles del cuerpo, vale decir, la magnitud, la figura y el movimiento, y pretende que gracias a esta fuerza atractiva los cuerpos, sin impulso alguno, tienden hacia un cuerpo dado (como algunos conciben
12 la gravedad como si las cosas pesadas fuesen atraídas por el cuerpo de la tierra o incitadas a aproximársele por alguna especie de simpatía), de tal suerte que no pueda darse una ulterior razón de la cosa basándose en la naturaleza de los cuerpos, ni resulte explicable la forma de atraer; este que así procede

[1] Traduzco "novenarius" por "nueve" y "ternarius" por "tres" para asegurar que la demostración tenga sentido; si adoptara las definiciones que Leibniz da en el escrito *Verdades necesarias y contingentes* (incluido en este volumen) "novenarius" sería un número divisible por nueve y "ternarius" un número divisible por tres, y nuestra demostración resultaría absurda (T.).

reconoce que ninguna razón sustenta esta verdad: que la piedra tiende hacia la tierra [2]. Pero si postula que la cosa acontece no por una cualidad oculta de los cuerpos, sino por una voluntad de Dios o por una ley por El impuesta, con esto da alguna razón, aunque sobrenatural o milagrosa. Lo mismo debe decirse de quienes, para explicar los fenómenos de los cuerpos, recurren a nudas facultades, simpatías, antipatías, arqueos, ideas operadoras, fuerza plástica, almas u otros entes incorpóreos [3], viéndose obligados a admitir que ellos no tienen ningún vínculo explicable con el fenómeno.

(3) Consecuencia de esto es que en los cuerpos todo ocurre mecánicamente, esto es, por obra de las cualidades inteligibles de los cuerpos, a saber: magnitudes, figuras y movimientos; y que en las almas todo ha de explicarse vitalmente, esto es, por las cualidades inteligibles del alma, a saber: percepciones y apetitos. Con todo, observamos que en los cuerpos animados existe una hermosísima armonía entre la vitalidad y el mecanismo, de modo que cuanto ocurre mecánicamente en el cuerpo, es representado vitalmente en el alma, y cuanto se percibe en el alma exactamente, confíase en el cuerpo a una ejecución cabal.

(4) De lo cual resulta que a menudo podemos curar al alma por conocer las cualidades del cuerpo, o al cuerpo, por conocer las afecciones del alma; a veces, en efecto, es más fácil conocer lo que ocurre en el alma que lo que ocurre en el cuerpo; a veces la cosa es al revés. Y cuantas veces usamos indicaciones del alma para atender al cuerpo la medicina puede llamarse vital; su alcance es mayor de lo que el vulgo cree, pues el cuerpo no sólo responde al alma en los movimientos que llaman voluntarios, sino además en todos los otros, aunque nosotros, por obra de la costumbre, no advirtamos que el alma es afectada por movimientos del cuerpo o concuerda con ellos, ni que éstos corresponden a percepciones y apetitos del alma. Claro está que las percepciones correspondientes son confusas, de modo que la concordancia no se manifiesta tan fácilmente. El alma, en efecto, domina al cuerpo en cuanto tiene percepciones distintas, le sirve en cuanto las tiene confusas; con todo, cualquiera que recibe una percepción en el alma, puede estar seguro de que ha recibido algún efecto de la misma en el

[2] Leibniz alude visiblemente a Newton (T.).
[3] Véase *Discurso de metafísica*, § 10 y nota 15; *Sobre la naturaleza misma*, nota 2.

cuerpo y viceversa. A esto se reduce pues cuanto hay de valedero en los partidarios del arqueo y otros autores afines; si bien no hay en el cuerpo, ni siquiera pueden concebirse en
13 el alma, aquellas iras, turbaciones y apaciguamientos del arqueo que ellos postulan, existe, sin embargo, en el cuerpo algo que les corresponde.

(5) Asimismo sucede que solemos indagar también la verdad de las cosas de la naturaleza, por la vía de las causas finales, cuando no es fácil alcanzarlas por la de las eficientes. No sólo ilustra esto la doctrina anatómica sobre la función de los miembros, en la cual razonamos rectamente del fin a los medios, sino que además yo mismo lo he mostrado con un notable ejemplo de orden óptico [4]. Del mismo modo como en los cuerpos animados los fenómenos orgánicos responden a los vitales, los movimientos a los apetitos, así en la naturaleza entera las causas eficientes responden a las finales, porque todo procede de una causa no sólo poderosa sino además sabia. Y el imperio [5] de la potencia por las causas eficientes involucra el imperio de la sabiduría por las causas finales. Y esta misma armonía de las cosas corporales y espirituales es uno de los argumentos más bellos y evidentes en pro de la Divinidad, ya que, siendo inexplicable el influjo de un género sobre el otro, la armonía de cosas absolutamente diferentes sólo puede surgir de su causa común o Dios.

(6) Pero llegamos a El por una vía más general, si retornamos a nuestro principio fundamental. Sin duda hay que estimar que el espacio, el tiempo y la materia nuda —en la cual no se considera nada más que la extensión y la antitypia— son completamente indiferentes a cualesquiera magnitudes, figuras y movimientos [6]; por lo tanto, aquí en estas cosas indiferentes e indeterminadas, no puede hallarse una razón de lo determinado, a saber, por qué el mundo existe de tal modo y no se ha desplegado bajo otra forma cualquiera no menos posible. De donde se desprende que la existencia de las cosas contingentes ha de buscarse en definitiva fuera de la materia, en una causa necesaria, cuya razón de existir, en efecto, no esté más allá, fuera de ella misma; la cual, por

[4] Ver en este volumen *Advertencias*, al art. 28.

[5] Leibniz escribe "regnum"; pero nuestro "imperio" es preferible a "reino" por cuanto designa a la vez la potestad de regir, el ejercicio del régimen y el ámbito regido (T.).

[6] Ver *Advertencias*, al art. 52.

esto, debe ser espiritual, o sea, una mente, y además perfectísima, ya que debido al nexo de las cosas, se extiende a todo.

(7) Agreguemos que todas las criaturas son substanciales o accidentales. Las substanciales son o bien substancias, o bien substanciados. Substanciados llamo a los conglomerados de substancias, como un ejército de hombres o un rebaño de ovejas; tales son también todos los cuerpos. La substancia es simple como el alma, que no tiene partes, o compuesta como el animal, que consta de alma y cuerpo orgánico. Por otro lado, puesto que el cuerpo orgánico y todo otro cuerpo no es sino un conglomerado de animales u otros seres vivos y por esto orgánicos, o tam- 14
bién de desechos o masas, pero que a su vez, sin embargo, en último término, se resuelven en seres vivos; es obvio que todos los cuerpos, en definitiva, se resuelven en seres vivos. Y el ser último en el análisis de las substancias son las substancias simples, esto es, claro está, las almas, o si se prefiere un vocablo más general, las *mónadas* [7], las cuales carecen de partes. Aunque efectivamente toda substancia simple tiene un cuerpo orgánico que le responde —de otro modo no entraría en ninguna suerte de orden relativo a las demás cosas del universo ni podría actuar ni padecer según un orden—, ella misma, sin embargo, carece de partes. Y dado que un cuerpo orgánico o cualquier otro cuerpo puede resolverse de nuevo en substancias dotadas de cuerpos orgánicos, es obvio que sólo cabe detenerse en las substancias simples, y que en ellas están las fuentes de todas las cosas y de las modificaciones que les sobrevienen.

(8) Por otra parte, dado que las modificaciones varían y que algo que es fuente de variaciones en efecto es activo, por esto hay que decir que las substancias simples son activas o fuentes de acciones y que generan en ellas mismas una cierta serie de variaciones internas. Y puesto que no hay ninguna razón por la cual una substancia simple pueda influir sobre otra se concluye que toda substancia simple es espontánea, vale decir, es la fuente única y exclusiva de sus modificaciones. Y como su naturaleza consiste en la percepción y el apetito, es manifiesto que ella es, en cada alma, la serie de los apetitos y percepciones, por la cual ésta es conducida de los fines a los medios, de la percepción de un objeto a la percepción de otro. Y el alma, de esta suerte, no depende más que de la causa uni-

[7] Del griego μονάς (monás), que como adjetivo significa "solitaria, sola"; como sustantivo, "unidad". Véase Platón, *Fedón*, 101 c, 105 c; Aristóteles, *Metafísica*, 1089 b 35. El uso neoplatónico del vocablo prepara la aplicación que le da Leibniz (T.).

versal, esto es, de Dios, gracias a quien, como todas las cosas, existe perpetuamente y se conserva; lo demás, empero, lo obtiene de su naturaleza.

(9) Pero no habría orden alguno entre estas substancias simples, exentas de intercambio de influencia recíproca, si, por lo menos, no se correspondieran. De ahí que sea necesario que haya entre ellas tal correlación de las percepciones o fenómenos, que hagan posible determinar cuánto difieren entre sí, en el tiempo y en el espacio, sus respectivas modificaciones: en estos dos, en efecto, el tiempo y el lugar, consiste el orden de los existentes simultánea o sucesivamente. De donde se desprende, además, que toda substancia simple representa un conjunto de fenómenos externos y que en estos fenómenos externos que han de representarse de diversas maneras, consiste, a la vez, la diversidad y la armonía de las almas. Por otra parte, cada alma representará en forma próxima los fenómenos de su cuerpo orgánico, y, en cambio, en forma remota los de los demás agentes que actúan sobre su cuerpo.

(10) Y conviene saber que, en virtud de la naturaleza de las cosas, sucede que, del mismo modo que, según Hipócrates, en el cuerpo del animal, así en el universo entero son σύμπνοια πάντα (sympnoia pánta)[8]; y cada ente concuerda con cada ente, conforme a una razón determinada. Puesto que todos los lugares están llenos de cuerpos, y todos los cuerpos están dotados de cierto grado de elasticidad, de modo que cedan algo a cualquier impulso, por pequeño que sea; en virtud de esto sucede que ningún cuerpo se puede mover sin que el cuerpo vecino se mueva algo, y por la misma razón el vecino del vecino y así hasta cualquier distancia, por grande que sea. De esto se desprende que cada corpúsculo padece bajo la acción del universo y es variadamente afectado por ellos, de suerte que un ser omnisciente puede conocer en cada partícula del universo todo cuanto acontece en el universo entero; lo cual, claro está, no podría pasar si la materia en todas partes no fuera divisible, más aún, no estuviera actualmente dividida hasta el

8 Debe notarse que ἡ σύμπνοια es la respiración conjunta, "conspiratio"; en sentido figurado quiere decir "acuerdo, unión". La expresión que Leibniz atribuye a Hipócrates significa, pues, "todo es acuerdo, todo es concordancia". El texto hipocrático es un tanto diferente (*De nutrimento*, 23; en Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 7ª edición, 22 C 2, vol. I, pág. 189) (T.). Hoy se concuerda en que esta expresión hipocrática le ha sido sugerida a Leibniz por la lectura de Plotino; ver Rudolf Meyer "Leibniz und Plotin", SLS V (1971): 36-7.

infinito. Y por esto, como todo cuerpo orgánico es afectado por el universo entero con relaciones determinadas respecto de cada parte del universo, no es sorprendente que el alma misma, que se representa todo lo demás conforme a las relaciones de su cuerpo, sea como un espejo del universo, que representa las demás cosas, por decir así, según su punto de vista. Así como una misma ciudad, observada de distintos lados, ofrece perspectivas del todo diferentes.

(11) No hay que creer que al decir espejo concibo que las cosas externas sean reproducidas siempre como en una imagen pictórica en los órganos y en el alma misma. Basta en verdad para la expresión de un ente en otro que haya alguna ley constante de relaciones, en virtud de la cual los elementos singulares de uno puedan referirse a los elementos singulares que les correspondan en el otro. Como el círculo puede ser representado en proyección perspectiva por una elipse o una curva oval, y hasta por una hipérbola, aunque es sumamente diferente de él y ni siquiera es una curva cerrada, por cuanto a cada punto de la hipérbola se puede asignar conforme a la misma ley invariable un punto correspondiente del círculo que proyecta la hipérbola. A esto se debe, por otra parte, que el alma creada tenga necesariamente muchas percepciones confusas, que representan, claro está, el hacinamiento de innumerables cosas externas, pero que perciba distintamente algunas más próximas o más sobresalientes acomodadas a sus órganos. Cuando, además, comprende las razones, la mente no es sólo un espejo del universo creado, sino además una imagen de Dios. Pero esto compete únicamente a las substancias racionales.

(12) De lo dicho se desprende que la substancia simple no puede, por naturaleza, comenzar a existir (salvo en el origen de las cosas) ni dejar de ser, sino que siempre persiste idéntica. Pues, como no tiene partes, no puede disolverse; y como
es fuente de variaciones, prosigue en la serie continua de las 16
mismas, y como por su naturaleza es espejo del universo, no cesa antes que el universo mismo. Pero si alcanza quizás ese estado en que casi todas sus percepciones son confusas, llamamos a este estado muerte, pues entonces nace un estupor como en el sueño profundo o en la apoplejía. Pero como la naturaleza poco a poco despeja las confusiones, esa que imaginamos muerte no puede ser perpetua. Pero únicamente las substancias racionales conservan no sólo su individualidad, sino también su persona, reteniendo o recuperando la conciencia de sí, para

que puedan ser ciudadanos en la ciudad de Dios, capaces de premio y castigo. Así el reino de la naturaleza está en ellas al servicio del reino de la gracia.

(13) Pero voy más lejos y digo que no sólo el alma, sino el mismo animal dura perpetuamente desde el comienzo de las cosas, pues el alma está siempre provista de un cuerpo orgánico, para que tenga con qué representar ordenadamente las demás cosas externas; por esto, aunque su cuerpo puede empequeñecerse hasta alcanzar una gran sutileza, no puede ser completamente destruido. Y aunque el cuerpo consista en un flujo continuo y no pueda decirse que ninguna partícula de materia esté asignada perpetuamente a la misma alma, nunca, sin embargo, puede darse ni arrebatarse al alma el cuerpo orgánico íntegro. Por mucho que el animal crezca con la concepción, poseía un organismo seminal, antes de que pudiera desarrollarse y crecer gracias a la concepción; y por mucho que decrezca al morir, aunque abandone sus despojos, retiene un organismo sutil que supera a todas las fuerzas de la naturaleza, debido a que con sus subdivisiones y repliegues alcanza el infinito. Porque la naturaleza, como obra de un artífice sapientísimo, es orgánica en su interior por todas partes. Y el organismo de los seres vivos no es sino un mecanismo más divino que en sutileza se complica hasta el infinito. Y nadie comprende las obras de Dios, como es debido, si no reconoce suficientemente en ellas que el efecto, desde luego, es el vestigio de la causa.

Sección X

LA MADUREZ DEL SISTEMA

Introducción

Llegamos a la última fase de la vida de Leibniz. Comentar en detalle estos tratados de la madurez significaría repetir muchos de los comentarios ya formulados. Además, Leibniz se explica por sí mismo. Es visible el afán didáctico que domina a muchas de estas composiciones. Jaqueado en su propia patria Leibniz es célebre en Europa y quiere asegurarse de que sus ideas fundamentales, en el minucioso desarrollo que ha logrado alcanzar, sean comprendidas por los europeos. Los círculos de Viena, Amsterdam, París, Londres, son los destinatarios de sus trabajos de la vejez. Estos son los más famosos y en muchas ocasiones a Leibniz se lo da por conocido si se acredita un dominio de la Monadología *o de los* Principios de la naturaleza y de la gracia. *Ellos y algunos pocos tratados más me hubieran permitido componer un volumen con* morceaux de bravoure. *He preferido subrayar el carácter minoritario de los escritos más afamados y también señalar que surgen como consecuencia de un largo trabajo de reflexión crítica. Espero que ahora se advertirá que he tratado de evitar la presentación "monumental" de la obra de Leibniz y que he preferido restituir la génesis de un pensamiento que padeció violentas y dramáticas inflexiones. Sé que este designio no se puede cumplir satisfactoriamente en un volumen, pero se puede sugerir. Con alcanzar ese simulacro me conformo.*

Con excepción del tratado inconcluso sobre la fundamentación de la matemática (para cuyos detalles remito a la edición original de Torretti), los opúsculos reunidos están dominados por los motivos de la nueva metafísica y de la teodicea.

En la sección anterior hemos sido aleccionados sobre los rasgos fundamentales de la nueva metafísica. Veamos algo de la Teodicea. *En el prefacio de ese libro Leibniz ha contado cómo lo escribió: "La Reina de Prusia dio ocasión a esta obra, pues como a veces pasaba yo varios meses del verano con ella en Lizenbourg, casa de campo próxima a Berlín, ahora llamada Charlottenbourg, ella se hacía leer en mi presencia pasajes picantes de las obras de Bayle, que contienen miles de cosas curiosas y agradables, pero en las que se objeta la providencia y otros artículos de la teología natural, y yo trataba de darles respuesta. Y como mis res-*

puestas no disgustaban a su majestad, ella quiso, de vez en cuando, que yo las pusiera por escrito. Eran muchos fragmentos que cosí para hacer con todos ellos una obra por exhortación de los amigos que tenían conocimiento de ella", GP VI, 12. En carta a Burnett (octubre de 1710), Leibniz cuenta lo mismo y añade que "después de la muerte de esta gran Princesa" reunió las piezas que había ido escribiendo ocasionalmente y redactó su libro, que debemos considerar el único que Leibniz publicó en vida sobre materias filosóficas. Aún no contamos en español con una edición servicial —es decir, convenientemente anotada— de esa obra formidable.

Las proporciones de este volumen impiden, obviamente, la inclusión de ese texto corpulento. Sin embargo, parece razonable ofrecer dos ensayos complementarios que constituyen, respectivamente, un resumen formal y un resumen material de la obra hechos por el propio Leibniz.

1. Resumen de la Teodicea. *Muchas veces en su dilatada vida de escritor Leibniz reclamó contra el abuso de las disputas y la necesidad de sustituirlas por discusiones ordenadas que permitieran llegar a una conclusión o, al menos, que permitieran determinar con precisión los límites de los enigmas filosóficos. Hemos visto en la* Carta a Wagner *que el orden silogístico le parecía el más apropiado desde un punto de vista formal. Las reglas del arte de disputar ordenan comenzar con las objeciones: a ellas les corresponde la carga de la prueba. Leibniz comenzará formalizando en silogismos las objeciones,* Teodicea, *DP 75; GP VI, 94. Integramente estructurado de ese modo constituye, pues, el* Resumen de la Teodicea *el esqueleto lógico de la* Teodicea, *el último extracto a que puede reducirse una obra ciertamente rigurosa pero que no elude las digresiones. El punto capital de la disputa es la dificultad de conectar el problema del mal en el mundo con la sabiduría infinita de Dios. La inexplicable existencia del mal, la existencia de un Dios infinitamente sabio están enfrentadas. ¿A quién le corresponde sobrellevar el peso (la carga) de la prueba? En una carta a Jaquelot de 1706 Leibniz muestra cómo a su juicio son los partidarios de Bayle los que deben tomar la iniciativa: "en lo que respecta al problema del mal, el que quisiera aportar una objeción invencible contra la bondad y la sabiduría de Dios debería probar, por ejemplo, que se podía evitar el mal sin perder algún bien más considerable. Pero para probar esta tesis no bastaría con decir que otro no podría probar lo contrario, ni hacer ver la conexión de estos males con bienes mucho mayores, pues basta con que se pueda decir que esta conexión es posible hasta que se haya probado lo contrario, lo que no hay peligro de que se haga, en la medida en que de ello se seguiría un absurdo, es decir, que Dios no habría actuado conforme con la sabiduría más perfecta" (Grua, 66). Por suerte la* Teodicea *no se conformó con ampararse en estas avaricias dialécticas y avanzó mu-*

cho más allá de lo que se tendría que probar según las reglas leibnicianas del arte de disputar. Esa generosidad es la que ha permitido este insuperable Resumen, *modelo de concisión y una muestra pequeña de lo que quería Leibniz en todas las polémicas. El editor Troyel recibió estas piezas manuscritas y el índice a comienzos de 1710; en la citada carta a Burnett de octubre de ese año Leibniz anuncia que la obra está por aparecer.*

2. Vindicación de la Causa de Dios. *Este escrito latino fue sometido en privado a varios teólogos, entre ellos a Molanus, quien le envía a Leibniz su comentario hacia agosto de 1709 (Grua, 504 y nota 467). Pero ya en diciembre de 1705 Leibniz traza el esquema de una obra cuyas ideas utilizará contra Bayle (GP III, 28) y que es el primer esbozo de la* Vindicación *(Grua, 473 y sgts.). Este ensayo también anexado a la* Teodicea *fue el último en imprimirse. La* Vindicación *ofrece también un resumen de la obra, pero está destinada a los teólogos: el vocabulario empleado, la recurrencia de las citas bíblicas así lo revelan. Como esquema de la controversia desde el punto de vista de la teología natural es insustituible Incluso Leibniz consideraba que este opúsculo era un modelo de exposición metódica de sus ideas sobre teodicea, y un año antes de morir soñaba con tener tiempo libre para escribir toda su metafísica "en esa forma de disciplina", carta a Des Bosses (1715), GP II, 499.*

3. Comentarios a la metafísica de los unitarianos. *Este curioso e interesante texto que recién ha sido dado a conocer en 1975 gracias al profesor Jolley fue redactado simultáneamente con la* Teodicea, *aunque el propio Leibniz señala que se basa en notas tomadas en su juventud* (Teodicea, *DP § 16, GP VI, 59). En pocos escritos Leibniz se muestra tan didáctico, posiblemente porque sigue el orden de un tratado de metafísica y así se ve forzado a exponer sus ideas en el orden de los tratados pedagógicos, orden al que su genio se mostró siempre reacio. El adversario aquí no es Bayle, como en la* Teodicea. *sino la teología de los socinianos. Sin embargo, no se crea que esto altera demasiado la índole de los argumentos: tanto Bayle como los socinianos cuestionan la providencia de Dios, y en este punto se anudan las preocupaciones de los* Comentarios *con los de la* Vindicación.

4. Principios de la naturaleza y de la gracia y Monadología. *La diligencia del profesor Robinet, cuya edición crítica de ambos textos seguimos, ha permitido determinar que respecto de la composición de estas obras se han perpetuado varios errores. Por de pronto se ha sostenido que la* Monadología *fue escrita antes que los* Principios: *si bien ambas obras fueron*

escritas en Viena en 1714, debemos invertir el orden de prelación y así lo hace esta edición. Asimismo se supuso que la Monadología *había sido dedicada al Príncipe Eugenio; en realidad fueron los* Principios *los dedicados al príncipe y la* Monadología *fue escrita para el círculo de los amigos del duque de Orléans, entre los que se encontraba su amigo Rémond y un poeta que habría de escribir una versión poética de la filosofía de Leibniz a la manera como Lucrecio había cantado la filosofía de Epicuro.*

5. La última respuesta. *Esta pieza polémica debe vincularse con las muchas que Leibniz debió escribir en los últimos años de su vida para defender su sistema. Se muestra dolorido por un ataque en que el autor, presumiblemente John Toland, se escuda tras el prestigio de la reina de Prusia, tan amada por Leibniz, a la que podríamos llamar la musa de la* Teodicea. *Lo cierto es que, pese a las protestas de Leibniz, entre él y Sofía se ha agitado el problema de la terminología postrera de Leibniz. En noviembre de 1701 Sofía había escrito inequívocamente: "Podemos darle a las cosas cualquier nombre, pero en un lenguaje que no es el de un filósofo; me parece que 'uno' no es plural y que no podemos hablar de unidades donde hay muchas de ellas", GP, VII, 557 (ver también la carta de junio del año anterior,* ib., *555). Leibniz responde indirectamente en octubre de 1705: "Algunos decían que cuando hablaba de unidades yo quería poner en boga esa palabra en una acepción nueva para confundir a la gente". De todos modos Leibniz defiende su sistema con maestría y si se muestra un poco irritado no pierde por ello su habitual delicadeza y contundencia. Las últimas palabras de ese trabajo son una invitación al diálogo riguroso que no podemos dejar de escuchar: "Yo deseo que se me hagan objeciones que me obliguen a ir más allá de lo que yo había dicho. Objeciones de este tipo son instructivas y las recibo con gusto para sacar provecho de ellas y para que aprovechen a los demás". Estamos invitados. Iniciemos el diálogo con Leibniz. Sin embargo, no nos precipitemos. Releamos antes la última frase de esta incitación a formularle objeciones: "Pero no es fácil hacerlas".*

1

[RESUMEN DE LA TEODICEA]

COMPENDIO DE LA CONTROVERSIA REDUCIDA A ARGUMENTOS EN FORMA (1710)

GP VI, 376

Algunas personas inteligentes me han exhortado a que escribiera este epílogo y no he tenido inconveniente en ceder a sus consejos porque de ese modo podía satisfacer además algunas dificultades y ofrecer ciertas observaciones que no había considerado suficientemente en la obra.

Primera Objeción

Quien no adopta el mejor partido carece de poder o de conocimiento o de bondad.

Al crear este mundo Dios no ha adoptado el mejor partido.

Por lo tanto Dios ha carecido de poder o de conocimiento o de bondad.

Respuesta

Niego la menor, es decir la segunda premisa de este silogismo y el adversario la prueba mediante este

Prosilogismo

Todo aquel que hace cosas en las que hay algo malo, cosas que podrían ser hechas sin mal alguno o cuya producción podría omitirse, no adopta el mejor partido.

Dios ha hecho un mundo en el que hay algo malo; un

mundo, digo, que podría haber sido hecho sin mal alguno o cuya producción podría haberse omitido completamente.

Por lo tanto Dios no ha adoptado el mejor partido.

Respuesta

Concedo la menor de este prosilogismo pues hay que confesar que el mal existe en este mundo hecho por Dios y que
377 sería posible hacer un mundo sin mal o incluso sería posible no crear en absoluto mundo alguno, puesto que su creación ha dependido de la voluntad libre de Dios; pero niego la mayor, es decir, la primera de las dos premisas del prosilogismo, y nos podríamos contentar con pedir la prueba [1]; pero para aclarar mejor el tema he querido justificar esta negación haciendo notar que el mejor partido no es siempre el que tiende a evitar el mal, ya que puede ocurrir que el mal vaya acompañado de un bien mayor. Por ejemplo un general de ejército ha de preferir una gran victoria con una ligera herida a una situación sin herida y sin victoria. Lo he mostrado con mayor amplitud en esta obra haciendo ver, incluso con ejemplos tomados de la matemática [2] y de otros dominios, que una imperfección en la parte puede ser un requisito para una mayor perfección en el todo [3]. Sigo en esto la opinión de san Agustín que ha dicho cien veces que Dios permitió el mal para sacar de él un bien, es decir, un bien mayor; y la opinión de santo Tomás de Aquino quien dice (en el libro 2 de su *Comentario de las Sentencias*, distinción 32, cuestión 1, artículo 1) que la permisión del mal tiende al bien del universo. He hecho ver que los antiguos llamaron *felix culpa* [4], pecado feliz, a la caída de Adán, porque había sido reparado con inmensa ventaja mediante la encarnación del hijo de Dios quien ha dado al universo algo más noble que todo lo que hubieran poseído las criaturas sin ese pecado. Y para que esto se entendiera mejor añadí con muchos buenos autores que formaba parte del orden y del

[1] A lo largo de esta exposición Leibniz hará sentir el rigor de sus reglas del arte de disputar y subrayará la generosidad de la *Teodicea*, que en vez de conformarse con la inocencia presumible de las ideas que sostiene, hasta que se pruebe lo contrario, avanza más allá de lo indispensable desde el punto de vista dialéctico.

[2] *Teodicea*, § 212 y § 241; GP VI, 245 y 261 y sgts.

[3] *Teodicea*, §§ 8, 212-7, 224, 234 y 241-2; GP VI, 107, 245-8, 251-2, 256-7 y 261-2.

[4] *Teodicea*, § 10; GP VI, 108. Pregón pascual que aún hoy se canta en la iglesia católica. La frase proviene de san Agustín.

bien en general, que Dios le dejara a algunas criaturas la ocasión de ejercer su libertad, incluso aunque había previsto que se volverían hacia el mal. Ahora bien, esto lo podía rectificar muy bien pero no era conveniente que con el fin de impedir el pecado Dios actuara siempre de una manera extraordinaria. Para aniquilar la objeción basta con hacer ver que un mundo con mal podría ser mejor que un mundo sin mal [5]. Pero en la obra he ido más lejos e incluso he mostrado que este universo debe ser efectivamente mejor que cualquier otro universo posible.

Segunda Objeción

Si hay más mal que bien en las criaturas inteligentes hay más mal que bien en toda la obra de Dios.

Pero hay más mal que bien en las criaturas inteligentes.

Por lo tanto hay más mal que bien en toda la obra de Dios.

Respuesta 378

Niego la mayor y la menor de este silogismo condicional. En lo que respecta a la mayor no la concedo en absoluto porque esa pretendida consecuencia de la parte al todo, de las criaturas inteligentes a todas las criaturas, supone tácitamente y sin prueba que las criaturas desprovistas de razón no pueden ser comparadas ni ser puestas en pie de igualdad con las que poseen razón. Pero ¿por qué no podría ocurrir que las criaturas no inteligentes, de que está lleno el mundo, poseyeran un exceso de bien que compensara e incluso superara incomparablemente el exceso de mal en las criaturas razonables? Es verdad que el precio que pagan estas últimas es mayor, pero en compensación las otras son incomparablemente más numerosas; y puede ser que la proporción del número y de la cantidad supere a la del precio y de la cualidad.

En lo que respecta a la menor, tampoco se la debe conceder en absoluto, es decir, no se debe conceder que hay más mal que bien en las criaturas inteligentes. Ni siquiera es preciso convenir en que hay más mal que bien en el género humano porque puede ser, e incluso esto es muy razonable, que la gloria y la

[5] Ver nota 1.

perfección de los bienaventurados sea incomparablemente mayor que la miseria y la imperfección de los condenados y que aquí la excelencia del bien total en la minoría prevalezca sobre el total de la mayoría. Los bienaventurados se aproximan a la divinidad merced a un divino mediador en cuanto puede convenir a esas criaturas, y progresan en el bien, mientras es imposible que los condenados progresen en el mal aunque se aproximaran al máximo a la naturaleza de los demonios [6]. Dios es infinito y el demonio es limitado; el bien puede llegar y llega al infinito mientras que el mal tiene sus límites. Puede ser, por lo tanto, y tenemos que creerlo, que en la comparación de los bienaventurados y los condenados ocurra lo contrario de lo que dijimos podía ocurrir en la comparación entre las criaturas inteligentes y no inteligentes. Es decir, puede ser que al comparar a los felices con los desdichados la proporción de los grados supere a la de los números y que al comparar a las criaturas inteligentes con las no inteligentes la proporción de los números sea mayor que la de los precios. Tenemos derecho a suponer que algo es posible hasta que no se pruebe que es imposible, e incluso lo que he adelantado aquí va más allá de una suposición [7].

379 Pero en segundo lugar, aunque concediéramos que hay más mal que bien en el género humano aún tendríamos el derecho de no conceder que hay más mal que bien en todas las criaturas inteligentes. Pues hay un número inconcebible de genios y acaso también de otras criaturas razonables [8]. Y un adversario no podría probar que en toda la ciudad de Dios, integrada tanto por genios como por innumerables animales razonables y una infinidad de especies, el mal supera al bien. Y aunque para responder a una objeción no sea necesario probar que una cosa existe cuando su mera posibilidad basta [9], no he

[6] Sobre la noción de progreso ver Anexos a *Sobre la originación.*

[7] Ver nota 1.

[8] "No debe ponerse en duda que existen inteligencias superiores al hombre." Hay, a juicio de Leibniz, una jerarquía de substancias: "El hombre excede al animal, los genios al hombre. Y así como el instinto de los animales imita a veces a la razón humana así el instinto de los hombres (que a menudo es profético) imita a veces la fuerza adivinatoria de los genios", *Sobre la razón y la adivinación*, Grua, 147. Grua conjetura que esta jerarquía puede haberle sido sugerida a Leibniz por la Cábala.

[9] Ver nota 1. Aquí añade Leibniz una importante observación: la mera posibilidad de una cosa, esto es, el que no sea contradictoria, no basta para demostrar que existe, pero basta en el *ars disputandi* para pasar al adversario la carga de la prueba. Esta regla estaba implícita en el texto que remite a la nota 7.

dejado de mostrar en esta obra que de la suprema perfección del soberano del universo se sigue que el reino de Dios es el más perfecto de todos los estados o gobiernos posibles y que por consiguiente se requiere el escaso mal que hay en él para la plenitud del bien inmenso que en él se encuentra.

Tercera Objeción

Si es siempre imposible no pecar, siempre es injusto castigar.

Ahora bien, siempre es imposible no pecar, o bien todo pecado es necesario.

Por lo tanto siempre es injusto castigar.

La menor se prueba así:

Primer Prosilogismo

Todo lo predeterminado es necesario.

Todo acontecimiento está predeterminado.

Por lo tanto todo acontecimiento (y por consiguiente también el pecado) es necesario.

Esta segunda menor también se prueba así:

Segundo Prosilogismo

Lo que es futuro, lo que está previsto, lo que está involucrado en las causas, está predeterminado.

Todo acontecimiento ocurre de este modo.

Por lo tanto todo acontecimiento está predeterminado.

Respuesta

Concedo, en cierto sentido, la conclusión del segundo prosilogismo, que es la menor del primero; pero hay que negar
la mayor del primer prosilogismo, es decir que todo lo pre- 380
determinado es necesario; si es que se entiende por *necesidad* de pecar, por ejemplo, o por imposibilidad de no pecar, o de no realizar una acción, la necesidad de que aquí se trata, es decir,

la que es esencial y absoluta y que destruye la moralidad de la acción y la justicia de los castigos. Pues si alguien entendiera una necesidad o imposibilidad de otro tipo (es decir una necesidad que sólo fuera moral o que sólo fuera hipotética, como enseguida explicaré) es manifiesto que le negaríamos la mayor de la objeción misma. Podríamos contentarnos con esta respuesta y pedir la prueba de la proposición negada [10]; pero en esta obra he querido incluso dar razón de este procedimiento para aclarar mejor el tema y para ilustrar más todo este asunto explicando la necesidad que debe ser rechazada y la determinación que hay que introducir. Ocurre que la *necesidad* que debe ser evitada contraria a la moralidad y que haría injusto el castigo, es una necesidad insuperable que haría inútil toda oposición aunque uno quisiera celosamente evitar la acción necesaria y aunque uno hiciera todos los esfuerzos posibles para ello. Ahora bien, es manifiesto que esto no es aplicable a los actos voluntarios puesto que no los ejecutaríamos si no los quisiéramos. Tampoco su previsión y predeterminación es absoluta sino que supone la voluntad: si es seguro que uno los ejecutará no es menos seguro que uno los querrá ejecutar. Esos actos voluntarios y sus consecuencias no ocurrirían sea lo que fuere lo que hiciéramos, sea que los queramos o no sino porque los ejecutaremos y porque querremos ejecutar lo que a ellos conduce. Y esto se halla contenido en la previsión y en la predeterminación e incluso constituye su razón. Y la necesidad de tales acontecimientos se llama condicional o hipotética, o bien necesidad de consecuencia, porque supone la voluntad y los demás requisitos: mientras que la necesidad que destruye la moralidad y que hace injusto el castigo e inútil la recompensa se halla en las cosas que han de ocurrir, hagamos lo que hagamos y queramos hacer lo que queramos; y en una palabra se halla en lo que es esencial: y a esto se llama necesidad absoluta. Respecto de lo que es absolutamente necesario tampoco sirve de nada prohibir u ordenar, proponer castigos o premios, censurar o elogiar; no cambiará por eso ni en más ni en menos. Mientras que en las acciones voluntarias y en lo que depende de ellas, los preceptos, dotados del poder de castigar y
381 de recompensar, muy a menudo son útiles y están comprendidos en el orden de las causas que hacen que la acción exista. Y por esta razón son útiles no sólo las preocupaciones y trabajos sino

[10] Ver nota 1.

incluso las plegarias pues Dios ha tenido en vista estas plegarias, antes de someter a regla las cosas, y las ha tenido en la debida consideración que les convenía. Por eso subsiste íntegramente el precepto que dice *ora et labora*[11] (rezad y trabajad); y no sólo los que pretenden (con el vano pretexto de la necesidad de los acontecimientos) que se puede descuidar el celo que exigen los negocios, sino incluso los que argumentan contra las plegarias, incurren en lo que los antiguos ya llamaban el *sofisma perezoso*[12]. Así pues la predeterminación de los acontecimientos por las causas es justamente lo que contribuye a la moralidad, en vez de destruirla, y las causas inclinan a la voluntad sin necesitarla. Por ello la *determinación* de que se trata no es una necesitación[13]: es cierto (para el que todo lo sabe) que el efecto seguirá a esta inclinación; pero ese efecto no la sigue debido a una consecuencia necesaria, es decir, a una consecuencia cuyo contrario implica contradicción: y la voluntad también se determina mediante una inclinación interna de ese tipo, sin que haya en ella necesidad. Supongamos que tenemos la pasión más fuerte del mundo (por ejemplo, mucha sed): se habrá de reconocer que el alma puede encontrar alguna razón para resistir a ella, aunque sólo fuera la de mostrar su poder. Así, aunque nunca estemos en una perfecta indiferencia de equilibrio y siempre haya una prevalencia de inclinación en favor de la alternativa que adoptamos, esto sin embargo jamás convierte en absolutamente necesaria la resolución que adoptamos.

Cuarta Objeción

Quien puede impedir el pecado de otro y no lo hace, sino que más bien contribuye a él, aun estando bien informado de él, es su cómplice.

Dios puede impedir el pecado de las criaturas inteligentes pero no lo hace y más bien contribuye a él con su concurso y con las ocasiones que suscita, aun teniendo de ese pecado un conocimiento perfecto.

Por lo tanto, etc.

[11] Es el lema de la orden de los benedictinos.
[12] Ver entre otros textos *Discurso de metafísica*, § 4 y *Vindicación*, §§ 45 y 106-7.
[13] Este extraño neologismo español intenta reflejar el que emplea Leibniz en francés. "No es necesitativa", hubiera dicho tal vez Ortega. Ver *La idea de principio en Leibniz*, § 4 (Emecé: Buenos Aires, 1958), pág. 31.

Respuesta

Niego la mayor de ese silogismo. Pues puede ocurrir que podamos impedir el pecado pero que no debamos hacerlo porque no lo podríamos hacer sin cometer nosotros mismos un pecado, o bien (cuando se trata de Dios) sin cometer una
382 acción no razonable. He dado ejemplos y los he aplicado incluso a Dios. Puede ser también que contribuyamos al mal y que incluso a veces le allanemos el camino haciendo las cosas que estamos obligados a hacer. Y cuando uno cumple con su deber o (hablando de Dios) cuando, habiendo considerado todo, hace lo que la razón exige, no hay responsabilidad por lo que ocurre, aunque haya previsión. No queremos esos males; pero los queremos permitir en favor de un bien mayor que razonablemente no podríamos excusarnos de preferir a otras consideraciones. Se trata de una voluntad *consecuente* que resulta de las voluntades *antecedentes* por las cuales queremos el bien. Sé que algunos hablando de la voluntad antecedente y consecuente de Dios han entendido por voluntad *antecedente* la que quiere que todos los hombres obtengan la salvación y por voluntad *consecuente* la que quiere, como consecuencia de la perseverancia en el pecado, que haya condenados, pues la condena es una consecuencia del pecado. Pero estos sólo son ejemplos de una noción más general y por la misma razón podemos decir que según su voluntad antecedente Dios quiere que los hombres no pequen y según su voluntad consecuente o final y decretoria (que siempre tiene efecto) quiere permitir que pequen pues esta permisión es una consecuencia de razones superiores. Y podemos decir en general que la voluntad antecedente de Dios se dirige a producir el bien y a impedir el mal, cada uno tomado en sí mismo y como aparte (*particulariter et secundum quid*, santo Tomás, *Summa Theol.* I, cuestión 19, art. 6) según la medida del grado de cada bien o de cada mal; pero la voluntad divina consecuente, o final y total, se dirige a la producción de todos los bienes que se puedan poner juntos, cuya combinación llega a ser de este modo determinada y comprende tanto la permisión de algunos males y la exclusión de algunos bienes, hasta donde lo exija la producción del mejor plan posible del universo. Arminius, en su *Antiperkinsus* [14] ha explicado

[14] Jakob Harmensen, Jacques Hermann (Arminius) (1560-1609), cabeza de una secta moderada del calvinismo holandés. Ver *Opera theologica* (Leyden, 1929).

muy bien que la voluntad de Dios puede ser llamada consecuente no sólo con respecto a la acción de la criatura considerada por anticipado en el entendimiento divino sino incluso con respecto a otras voluntades divinas anteriores. Pero basta con considerar el pasaje citado de santo Tomás y el de Duns Scoto (*Comentario a las Sentencias*, I, distinción 46, cuestión 11) para ver que adoptan esta distinción como yo lo he hecho aquí. Sin embargo si alguien no quiere tolerar este uso de los términos que ponga *voluntad anterior* en vez de antecedente y *voluntad final*, o decretoria, en vez de consecuente. Pues no quiero discutir por palabras.

Quinta Objeción

Quien produce todo lo que tiene de real una cosa es su 383
causa.
Dios produce todo lo que hay de real en el pecado.
Por lo tanto Dios es la causa del pecado.

Respuesta

Podríamos contentarnos con negar la mayor, o la menor, porque el término "real" tolera interpretaciones que convertirían en falsas esas proposiciones. Pero para explicarnos mejor distinguiremos. *Real* significa o bien solamente lo que es positivo o bien comprende incluso seres privativos: en el primer caso negamos la mayor y concedemos la menor; en el segundo caso hacemos lo contrario. Hubiéramos podido limitarnos a esto[15], pero hemos querido ir aun más lejos para dar razón de este distingo. He tenido pues el gusto de hacer ver que toda realidad puramente positiva o absoluta es una perfección y que toda imperfección proviene de la limitación, es decir de lo privativo: pues limitar es impedir el progreso o el ir más allá. Ahora bien, Dios es la causa de todas las perfecciones y por consiguiente de todas las realidades cuando las considera como puramente positivas. Pero las limitaciones o las privaciones resultan de la imperfección original de las criaturas, que pone un término a su receptividad. Ocurre como con un barco cargado que el río hace ir más o menos lentamente según la

[15] Ver nota 1.

medida del peso que transporta: así pues la velocidad proviene del río pero el retardo que limita esa velocidad proviene de la carga[16]. También he hecho ver en esta obra de qué modo cuando la criatura causa el pecado es una causa deficiente; cómo nacen los errores y las malas inclinaciones de la privación; y cómo la privación es eficaz por accidente. Y he justificado la opinión de san Agustín (I a Simplicio, cuestión 2)[17] quien explica (por ejemplo) de qué modo Dios endurece, no porque dé al alma algo malo sino porque el efecto de su buena impronta está limitado por la resistencia del alma y por las circunstancias que contribuyen a esa resistencia, de manera que no le da todo el bien que habría de superar su mal. "Y no por eso —dice— le da algo que haga al hombre peor, sino sólo que no le da lo que lo hace mejor" ("Nec ab illo erogatur aliquid quo homo fit deterior, sed tantum quo fit melior non erogatur"). Pero si Dios hubiera querido hacer más, hubiera
384 tenido que hacer criaturas de otra naturaleza o bien otros milagros para cambiar sus naturalezas, lo que el plan mejor no hubiera podido admitir. Es como si la corriente del río tuviera que ser más rápida de lo que permite su pendiente, o que se cargara menos a los barcos si fuera preciso que anduvieran a mayor velocidad. Y debido a la limitación o imperfección original de las criaturas incluso el mejor plan del universo no podría admitir más bienes ni estar exento de ciertos males, los que sin embargo deben conducir a un bien mayor. Se trata de algunos desórdenes en las partes que ponen de relieve maravillosamente la belleza del todo, como ciertas disonancias empleadas según es debido hacen más bella la armonía. Pero esto depende de lo que ya se ha respondido a la primera objeción.

Sexta Objeción

Quien castiga a los que han hecho todo lo que estaba a su alcance, es injusto.

Dios lo hace.

Por lo tanto, etc.

[16] *Resumen de astronomía copernicana* (1618), citado en *Sobre la naturaleza misma*, § 11. Ver *Teodicea*, § 30; GP VI, 119-20.

[17] *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, también citado en *Teodicea*, § 284; GP VI, 286.

Respuesta

Niego la menor de este argumento. Creo que Dios da siempre los auxilios y las gracias que serían suficientes para los que tuvieran buena voluntad, es decir, para quienes no rechazaran estas gracias con un nuevo pecado. Así pues no acepto la condenación de los niños muertos sin bautismo o fuera de la Iglesia, ni la condena de los adultos que han obrado según las luces que Dios les ha dado. Y creo que si "alguien ha seguido las luces que poseía" ha de recibir indudablemente las mayores luces que necesite, como ha notado en alguna parte Hulseman, célebre y profundo teólogo de Leipzig[18]. Y si tal hombre hubiera carecido de ellas durante su vida las ha de recibir en el instante de la muerte.

Séptima Objeción

Quien da sólo a algunos, no a todos, los medios que les permiten obtener efectivamente buena voluntad y la fe final salvífica, no tiene bastante bondad.

Dios lo hace.

Por lo tanto, etc.

Respuesta

Niego la mayor. Es verdad que Dios podría superar la mayor resistencia del corazón humano, y a veces también 385
lo hace, sea mediante una gracia interna o mediante las circunstancias externas, que tienen mucho poder sobre las almas: pero no siempre lo hace. Se dirá: ¿de dónde proviene esta distinción y por qué parece limitada su bondad? Ocurre que no hubiera estado dentro del orden actuar siempre de un modo extraordinario y trastornar el nexo entre las cosas como ya hemos notado al responder a la primera objeción. Las razones de ese nexo según el cual uno está situado en circunstancias más favorables que otro, están ocultas en la profundidad de la

[18] Johann Hulsemann (1602-1661), profesor en Leipzig. Probablemente es quien pronunció el elogio del padre de Leibniz en sus exequias, K. Müller, *Leibniz - Bibliographie*, nº 191.

sabiduría de Dios[19]: dependen de la armonía universal. Así lo involucraba el mejor plan del universo, que Dios no podía dejar de elegir. Formamos nuestro juicio según el hecho mismo: puesto que Dios lo ha producido no era posible obrar mejor. Muy lejos de que esta conducta sea contraria a la bondad lo ha hecho conducirse así la suprema bondad. Esta objeción con su solución podría extraerse de lo que se dijo respecto de la primera objeción; pero me ha parecido útil tratarla por separado.

Octava Objeción

Quien no puede dejar de elegir lo mejor no es libre.
Dios no puede dejar de elegir lo mejor.
Por lo tanto Dios no es libre.

Respuesta

Negamos la mayor de este argumento: la verdadera y más perfecta libertad consiste más bien en que uno pueda emplear lo mejor posible su libre arbitrio y ejercer siempre ese poder sin ser apartado de él ni por la fuerza externa ni por las pasiones internas, la primera de las cuales constituye la esclavitud de los cuerpos, y las otras, de las almas. Nada es menos servil y más conveniente al grado más alto de la libertad que ser siempre conducido al bien y siempre según su propia inclinación, sin coacción alguna ni disgusto. Y objetar que Dios necesitaba, en consecuencia, de las cosas externas, sólo es un sofisma. El las crea libremente: pero como se ha propuesto un fin, que es el de ejercer su bondad, la sabiduría lo ha deter-
386 minado a elegir los medios más apropiados para obtener ese fin. Llamar a esto "necesidad" [*besoin*] es tomar el término en un sentido no habitual que lo depura de toda imperfección, más o menos como cuando hablamos de la cólera de Dios.

Séneca dice en algún lugar que Dios sólo ordena una vez pero obedece siempre, puesto que obedece a las leyes que ha querido prescribirse: "Semel jussit, semper paret"[20]. Pero hubiera dicho mejor que Dios ordena siempre y siempre es obede-

[19] Romanos, 11, 33; Colosenses, 2, 3.
[20] *De Providentia*, 5.

cido. Pues al querer sigue siempre la inclinación de su propia naturaleza y todas las cosas restantes siguen siempre a su voluntad. Y como esta voluntad es siempre la misma no podemos decir que sólo obedece a la que tenía antes. Sin embargo aunque su voluntad sea siempre infalible y conduzca siempre a lo mejor, el mal, o el bien menor que rechaza, no deja de ser posible en sí; de otro modo la necesidad del bien sería geométrica (por así decirlo) o metafísica y completamente absoluta; se destruiría la contingencia de las cosas y no habría elección. Pero este modo de necesidad que no destruye la posibilidad de lo contrario sólo tiene ese nombre por analogía; no llega a ser efectiva únicamente por la esencia de las cosas sino por lo que está fuera de ellas y por encima de ellas, a saber, por la voluntad de Dios. Esta necesidad se llama moral porque, para el sabio, necesario y debido son cosas equivalentes; y cuando esa necesidad tiene siempre efecto, como verdaderamente lo tiene en el sabio perfecto, es decir en Dios, podemos decir que es una necesidad feliz. Cuanto más se aproximan a ella las criaturas, más se aproximan a la felicidad perfecta. Esta forma de necesidad tampoco es la que tratamos de evitar y que destruye la moralidad, las recompensas, las alabanzas. Pues lo que ella involucra no ocurre porque hagamos y queramos cualquier cosa sino porque efectivamente lo queremos. Y una voluntad a la que le es natural elegir bien es la que más alabanza merece: también lleva consigo su recompensa que es el soberano bien. Y como esta constitución de la naturaleza divina proporciona al que la posee una satisfacción completa también es ella la mejor y la más deseable para las criaturas todas, las cuales dependen de Dios. Si la voluntad de Dios no tuviera como regla el principio de lo mejor, se dirigiría al mal, que sería lo peor; o bien sería indiferente de algún modo al bien y al mal y estaría guiada por el azar: pero una voluntad que siempre se dejara ir al azar no valdría más, para el gobierno del universo, que el concurso fortuito de los corpúsculos exento de toda divinidad. 387
Y aunque Dios sólo se abandonara al azar en algunos casos y de alguna manera (como haría si no se dirigiera siempre completamente a lo mejor y si fuera capaz de preferir un bien menor a un bien mayor, es decir un mal a un bien puesto que lo que impide un bien mayor es un mal) sería imperfecto, lo mismo que el objeto de su elección: no merecería una confianza completa; en tal caso actuaría sin razón y el gobierno del universo

sería como ciertos juegos compuestos de razón y fortuna[21]. Y todo esto permite ver que esta objeción contra la elección de lo mejor pervierte las nociones de libre y de necesario y nos representa lo mejor incluso como malo: lo que es maligno o ridículo.

[21] 'Fortuna' o 'azar'. Leibniz considera que el juego divino, como el de la característica o el ajedrez, es un juego en el que no interviene el azar; por ello se ha interesado tempranamente en el ajedrez. Ver *Nota sobre algunos juegos*, Dutens V, 203; carta a Burnett (1705), GP III, 304. Ver también Couturat, LLL, nota XVII.

2

VINDICACIÓN DE LA CAUSA DE DIOS MEDIANTE LA CONCILIACIÓN DE SU JUSTICIA CON SUS DEMÁS PERFECCIONES Y CON TODOS SUS ACTOS (1710)

GP VI, 439

§ 1. *Tratar de un modo apologético la causa de Dios* concierne no sólo a la gloria divina sino a nuestra utilidad, para que veneremos su poder y sabiduría. También para que amemos su bondad y las perfecciones que proceden de ella, esto es, la justicia y la santidad, y en lo posible las imitemos. Este examen comprende dos partes: la primera puede considerarse más bien como preparatoria, la segunda como principal; la primera estudia *por separado la grandeza y bondad* de Dios; la segunda considera a estas perfecciones conjuntamente, entre ellas la *providencia* respecto de todas las criaturas, y el *gobierno* acerca de las criaturas inteligentes, especialmente en lo relativo a la piedad y la salvación.

§ 2. Los teólogos más rígidos han tenido en cuenta el poder de Dios más que su bondad; pero los más flexibles han obrado a la inversa: es propio de los auténticamente ortodoxos preocuparse por ambas perfecciones. El error de los que anulan el poder de Dios puede ser llamado *antropomorfismo*, el de quienes suprimen su bondad, *despotismo*.

§ 3. Debemos preservar *el poder de Dios*, ante todo contra los socinianos y algunos semisocinianos; entre ellos Conradus Vorstius[1] se equivocó muchísimo respecto de esta perfección.

[1] Conrad Vorstius (1569-1620), profesor de teología en Leyden. Debido a sus opiniones fue prontamente destituido. Su obra principal es el *Tratado teológico acerca de Dios* (1610). Grua (*Jurisprudence Universelle*, 266) lo llama el "enfant terrible" de los socinianos. Estos habían exagerado la independencia de la libertad humana

La que puede resumirse en dos partes principales, la omnipotencia y la omnisciencia.

§ 4. La *omnipotencia* comprende tanto la independencia de Dios respecto de las demás cosas como la dependencia de las demás cosas respecto de él.

§ 5. La *independencia de Dios* brilla en su existencia y en sus acciones. Más aún en su *existencia,* puesto que es necesario y eterno y, como habitualmente se dice, es el ser por sí mismo (*Ens a se*). De donde también se sigue que es inmenso.

§ 6. *En sus acciones* es independiente natural y moralmente. Naturalmente en cuanto es libérrimo y no está determinado a actuar sino por sí mismo; moralmente en cuanto es ἀνυπεύθυνος (anypeÿthynos) es decir que no tiene superior a él.

§ 7. *La dependencia de las cosas respecto de Dios* se extiende o bien a todo lo posible, esto es lo que no implica contradicción, o bien asimismo a todas las cosas actuales.

440 § 8. *La posibilidad* misma de las cosas, aunque éstas no existan en acto, tiene su realidad fundada en la existencia divina: pues si Dios no existiera nada sería posible y los posibles están desde toda la eternidad en las ideas del entendimiento divino.

§ 9. Las cosas *actuales* dependen de Dios, sea en su existencia, sea en sus acciones y no sólo dependen de su entendimiento sino también de su voluntad. *En su existencia,* en cuanto todas las cosas son creadas libremente por Dios y también conservadas por El. Y no es un error enseñar que la conservación divina es una creación continua, como el rayo que el sol emite continuamente, aunque las criaturas no emanen ni de la esencia divina ni necesariamente.

---

y hasta llegaron a sostener, con grave detrimento del poder divino, que los contingentes son indeterminados aun para Dios, quien sólo los conoce de un modo conjetural. Leibniz critica a Vorstius desde 1668 (ver A II, i, 24). Sobre los socinianos ver *Teodicea, Discurso preliminar,* §§ 16-8, GP VI, 59-60. Sobre su Dios relativamente ignorante e impotente, *Teodicea,* § 364, GP VI, 330-1 y *Comentarios.*

§ 10. *En sus acciones* dependen las cosas de Dios, en cuanto Dios concurre a las acciones de las cosas, en la medida en que hay en las acciones alguna perfección, la que siempre debe emanar de Dios [2].

§ 11. Pero el *concurso* de Dios (también el concurso ordinario o sea el no milagroso) es a la vez inmediato y especial. Es *inmediato* puesto que el efecto no depende sólo de Dios porque su causa haya nacido de Dios, sino también porque Dios concurre tanto y tan directamente a producir este efecto como a producir su causa.

§ 12. Pero el concurso es *especial* porque no sólo está dirigido a la existencia de la cosa y a sus actos sino al modo de existir y a las cualidades en cuanto hay en ellas alguna perfección que siempre fluye de Dios, padre de las luces y dispensador de todos los bienes.

§ 13. Hasta aquí se ha estudiado el poder de Dios, ahora se examinará su sabiduría que debido a su inmensidad se llama omnisciencia. Como es perfectísima (tanto como su omnipotencia) comprende toda idea y toda verdad, esto es, todas las cosas, simples o compuestas, que pueden ser objeto del entendimiento, y asimismo examina tanto las cosas posibles como actuales [3].

[2] En *La profesión de fe* Leibniz sostuvo que la fuente principal de las controversias sobre teodicea se halla en el empleo equívoco de las palabras, especialmente debido a la omisión de las partículas "reduplicativas" que impiden ampliar, más de lo debido, el dominio de la significación: "admiro a Borges pero *como* escritor, no *como* filántropo". El empleo insensible de palabras graves sin el adminículo de la reduplicación lleva a hipérboles y sinsentidos. Que yo sepa Leibniz no insistió temáticamente en esa opinión. Sin embargo en sus escritos más rigurosos como esta *Vindicación* toma un cuidado especial en hablar "reduplicativamente". Por ejemplo en el comienzo de este tratado dirá que Dios es independiente "naturalmente *en cuanto* es libérrimo [....] moralmente *en cuanto* no tiene superior a él" (§ 6); las cosas actuales dependen de Dios "*en su* existencia, *en cuanto* todas las cosas son creadas libremente por Dios..."; las cosas dependen de Dios *en sus* acciones "*en cuanto* Dios concurre a las acciones de las cosas *en la medida* en que hay en las acciones alguna perfección..." (§§ 9 y 10). Se diría que Leibniz sostiene que es preciso conservar la higiene lingüística aunque ella por sí sola no garantice la corrección de las opiniones.

[3] Ver *Demostración*, nota 7.

§ 14. La ciencia de los posibles es la que se llama *ciencia de simple inteligencia*, que versa tanto sobre las entidades como sobre sus conexiones, sean unas y otras necesarias o contingentes.

§ 15. Los *posibles contingentes* pueden ser considerados tanto por separado como coordinados en una infinidad de mundos completos posibles, cualquiera de los cuales es perfectamente conocido por Dios aunque sólo uno de ellos ha sido conducido a la existencia. Y no viene al caso imaginar muchos mundos actuales puesto que uno solo abarca para nosotros toda la universalidad de las cosas creadas en todo tiempo y lugar y este es el sentido que aquí damos al término 'mundo'.

441 § 16. La ciencia de las cosas *actuales* o sea las del mundo conducido a la existencia y, en él, de todas las cosas pasadas, presentes y futuras, se llama *ciencia de visión* y sólo difiere de la ciencia de simple inteligencia respecto de este mismo mundo considerado como posible, en que se añade la conciencia reflexiva con la que Dios conoce su decreto de conducir ese mundo a la existencia. Y no es preciso otro fundamento de la *presciencia* divina.

§ 17. La *Ciencia* comúnmente llamada *media* está comprendida en la ciencia de simple inteligencia en el sentido expuesto. Pero si se desea que haya alguna ciencia media entre la ciencia de simple inteligencia y la ciencia de visión, se podría concebir la ciencia de simple inteligencia y la media de modo diferente al habitual, esto es que la ciencia media no verse sólo acerca de las cosas futuras condicionales sino acerca de todos los posibles contingentes en general. Así entonces se concibe más restringidamente la ciencia de simple inteligencia, esto es como referida a las verdades posibles y necesarias, la ciencia media a las verdades posibles y contingentes y la ciencia de visión a las verdades contingentes y actuales. La ciencia media tendrá en común con la primera el estudio de las verdades posibles, con la última, de las contingentes.

§ 18. Hasta aquí se ha examinado el poder divino: ahora también examinaremos la *bondad divina*. Pero así como la sabiduría, o sea el conocimiento de la verdad, es la perfección del entendimiento, así la bondad, esto es, el apetito de lo bueno,

es la perfección de la voluntad. Y toda voluntad tiene por objeto el bien, por lo menos aparente, y la voluntad divina sólo el bien y lo bueno simultáneamente.

§ 19. Estudiaremos pues tanto la voluntad como su objeto, a saber, el bien y el mal, que nos proporciona la razón de querer y no querer. Pero en la *voluntad* estudiaremos su naturaleza y sus especies.

§ 20. La *naturaleza* de la voluntad requiere la *libertad*, que consiste en que la acción voluntaria sea espontánea y deliberada y que por lo tanto excluya la necesidad, que suprime la deliberación.

§ 21. Excluye la *necesidad metafísica* cuyo opuesto es imposible e implica contradicción; pero no la *necesidad moral* cuyo opuesto es lo inconveniente. Pues aunque Dios no puede errar al elegir y por lo tanto elige lo más conveniente, esto sin embargo no se opone en absoluto a su libertad y más bien la hace perfectísima. Se opondría si sólo hubiese un único objeto posible de la voluntad, esto es si las cosas sólo tuvieran un único aspecto posible, en cuyo caso cesaría la elección y no se podría elogiar la sabiduría y bondad del que actúa.

§ 22. Por esto se equivocan o por lo menos hablan con 442
mucha impropiedad los que dicen que sólo son posibles aquellas cosas que existen en acto, esto es, que Dios elige; este fue, según Cicerón, el error de Diodoro el estoico; y, entre los cristianos, de Abelardo, Wiclef y Hobbes[4]. Pero después hemos de hablar mucho acerca de la libertad, cuando se trate de reivindicar la libertad humana.

§ 23. Esto acerca de la naturaleza de la voluntad. A continuación examinaremos la división de la voluntad que para los efectos presentes nos será útil articular en una doble distinción: según una, distinguiremos en voluntad antecedente y consecuente, según otra en voluntad productiva y permisiva.

[4] Cicerón, *Cartas*, IX, 4; Bayle, *Dictionnaire*, artículo "Chrysippe", y *Teodicea*, §§ 170-2, GP VI, 212-7 (S). Puede verse Cicerón, *De Fato*, y para Abelardo, Wiclef y Hobbes, además de los citados pasajes de la *Teodicea* ver también el § 235, GP VI, 257-8 y Grua, 297, 334, 258, 300 y 478.

§ 24. Según la *primera distinción* la voluntad es antecedente, esto es previa, o consecuente, esto es final. O, lo que es lo mismo, es inclinante o decretoria; aquélla es incompleta, ésta plena o absoluta. Es cierto que algunos suelen explicar esta división de otro modo (diferente, por lo menos, a primera vista) a saber, que la voluntad antecedente de Dios (por ejemplo, de salvar a todos los hombres) preceda a la consideración de hecho de las criaturas; y que la voluntad consecuente de Dios (por ejemplo, de condenar a algunos) siga a esa consideración. Pero la primera también precede y esta última sigue a otras voluntades de Dios. Pues algunas voluntades de Dios no sólo suponen la consideración misma de los actos de las criaturas sino que suponen a su vez algunas voluntades de Dios, sin las cuales no se pueden suponer los actos de las criaturas. Y así santo Tomás y Duns Scoto[8] y otros adoptan esta división en el mismo sentido en que nosotros recién lo hemos hecho, a saber, que la voluntad antecedente se dirige a algún bien en sí de un modo particular, en proporción al grado de bondad del objeto, de tal manera que esta voluntad es relativa (*secundum quid*): en cambio la voluntad consecuente contempla la totalidad y contiene la determinación final; por ello es absoluta y decretoria. Y puesto que se trata del discurso (*sermo*) divino siempre obtiene su efecto pleno. Por lo demás no discutiremos acerca de palabras con quien rechaza nuestra explicación: si lo desea, que reemplace antecedente y consecuente con previa y final.

§ 25. La *voluntad antecedente*, es completamente seria y pura y no debe confundirse con la *veleidad* (según la cual alguien querría si pudiera y quisiera poder), la que no cabe en Dios; ni debe confundirse con la voluntad condicional, de la que aquí no tratamos. Pues la voluntad antecedente tiende en Dios a procurar todo bien y a rechazar todo mal en cuanto tales, en proporción a los grados de bien o de mal. Pero hasta qué extremo esa voluntad es seria lo declaró el propio Dios cuando dijo con tanta energía que no quería la muerte del pecador, que quería la salvación de todos los hombres, que odiaba el pecado.

§ 26. La *voluntad consecuente* surge del concurso de todas las voluntades antecedentes, es decir que si los efectos de to-

[8] Los textos de santo Tomás y Duns Scoto han sido citados en *Resumen de la Teodicea*, respuesta a la cuarta objeción.

das las voluntades antecedentes no pueden realizarse a la vez, de ello surge el efecto máximo que la sabiduría y el poder 443
pueden producir. Esta voluntad también suele denominarse *Decreto*.

§ 27. Esto hace manifiesto que las voluntades antecedentes tampoco son completamente inútiles sino que poseen su eficacia; aunque el efecto que producen no siempre sea completo sino que se halla restringido por el concurso de otras voluntades antecedentes. Pero la voluntad decretoria que resulta de todas las voluntades inclinantes, siempre produce su efecto pleno en cuanto el que quiere no carezca de poder, tal como Dios no puede carecer de él. Por supuesto sólo en la voluntad decretoria tiene lugar el axioma: el que puede y quiere hace lo que quiere. Puesto que con eso, comprendiendo bajo su poder la ciencia requerida para actuar, se supone que ya nada interno o externo falta para la acción [6]. Y nada falta a la felicidad y la perfección del Dios que quiere mientras toda su voluntad no produzca el efecto pleno. Pues sólo quiere los bienes por el grado de bondad que hay en cada uno y su voluntad se satisface más cuanto mejor sea el resultado que produce.

§ 28. *De acuerdo con la segunda división, la voluntad es productiva* respecto de sus propios actos y *permisiva* respecto de los ajenos. Pues a veces es lícito permitir (es decir, no impedir) lo que no es lícito hacer, como los pecados. De esto hablaré enseguida. Y el objeto propio de la voluntad permisiva no es aquello que es permitido sino la permisión misma.

§ 29. Hasta aquí examinamos la voluntad, ahora veamos *la razón para querer* o sea *el bien* y *el mal*. Uno y otro son triples: metafísico, físico y moral.

§ 30. El bien y el mal *metafísicos* consisten respectivamente en la perfección e imperfección de los seres incluso de los no inteligentes. Cristo ha dicho que el Padre celestial se preocupa por los lirios del campo y por las avecillas, y según Jonás, Dios toma en consideración a los animales.

§ 31. El bien y el mal *físicos* se aplican respectivamente en especial a lo agradable y desagradable (*commodis et incom-*

[6] Ver *La profesión de fe*, nota 59.

modis) en las substancias inteligentes y a esto corresponde *el mal de sufrimiento.*

§ 32. El bien y el mal *morales* se aplican respectivamente a las acciones virtuosas y a las viciosas y a esto corresponde *el mal de culpa*: y en este sentido el mal físico suele surgir del mal moral, aunque no siempre en los mismos sujetos; pero sin embargo esto que puede parecer una aberración, se corrige provechosamente de modo que los inocentes no quieran no haber sufrido. Véase más adelante el § 55.

§ 33. Dios quiere las cosas buenas en sí, por lo menos de un modo antecedente, por cierto quiere en general tanto las perfecciones de las cosas como en particular la felicidad y virtud de todas las substancias inteligentes y, como se dijo, cada uno de los bienes según el grado de su bondad.

444 § 34. Aunque los males no son objeto de la voluntad antecedente de Dios sino en cuanto ésta tiende a apartarlos, sin embargo a veces lo son de su voluntad consecuente, pero indirectamente, porque a veces los mayores bienes no podrían producirse si se apartaran los males, en cuyo caso la supresión de los males no permitiría alcanzar directamente su efecto y aunque esa supresión continúa estando en la voluntad antecedente no llega a la consecuente. Por ello santo Tomás, siguiendo a san Agustín, dijo acertadamente que Dios permite que ocurran algunos males para no impedir muchos bienes [7].

§ 35. A veces los males metafísicos y físicos (por ejemplo las imperfecciones de las cosas y los males de sufrimiento entre las personas) llegan a ser bienes subsidiarios, como medios para bienes mayores.

§ 36. Pero el mal moral, o sea el mal de culpa, nunca desempeña el papel de medio, pues no hay que hacer el mal (lo advierte el Apóstol) para obtener el bien; pero a veces sólo cumple un papel de condición, llamada *sine qua non*, o sea de condición inseparable y concomitante, es decir, sin la cual no

[7] San Agustín, *Enquiridión*, cap. 11. Santo Tomás, *Comentarios a las Sentencias*, II, dist. 32, qu. 1, art. 1, y *Summ. Theol.*, I, 2, 3 ad 1; 19, 9; 22, 2, ad 2. Ver *Resumen de la Teodicea*, respuesta a la primera objeción. Ver también Grua, 313, y especialmente *Teodicea*, § 276; GP VI, 281.

puede producir el bien debido, pero en el bien debido también se contiene la privación debida del mal. En todo caso el mal no se admite a partir de un principio de necesidad absoluta, sino sólo de un principio de conveniencia. Pues se requiere una razón de por qué Dios permite el mal y no más bien no lo permite; pues la razón para la voluntad divina sólo puede provenir del bien.

§ 37. El mal de culpa tampoco es jamás en Dios objeto de su voluntad productiva sino sólo a veces de su voluntad permisiva, porque El mismo jamás peca sino que sólo permite el pecado, a lo sumo a veces.

§ 38. Pero hay una regla general, común a Dios y a los hombres, respecto de permitir los pecados, esto es que nadie permita el pecado de otro a menos que para impedirlo él mismo tenga que cometer un acto malo. En suma nunca tenemos *el derecho* de permitir un pecado sino cuando *debemos* hacerlo, acerca de lo cual se hablará más explícitamente en el § 66.

§ 39. Y así entre los objetos de su voluntad Dios tiene lo mejor como fin último, pero el bien, incluso subalterno, como fin intermedio, y a menudo las cosas indiferentes y el mal de sufrimiento como medios. Pero el mal de culpa sólo como condición sin la cual no (*sine qua non*) tendría lugar algo que debe producirse, en el sentido en que Cristo dijo "es preciso que haya escándalos".

§ 40. Hasta aquí hemos hablado por separado de la grandeza y de la bondad, lo que puede parecer introductorio para su tratamiento; ahora examinaremos lo pertinente a una y otra tomadas juntas. Por tanto las cosas *comunes a la grandeza y la bondad* son las que no proceden de la bondad sola sino también de la grandeza (esto es, de la sabiduría y el poder): pues la grandeza hace que la bondad alcance su efecto. Y la 445
bondad se refiere a las criaturas en general o bien en especial a las inteligentes. En el primer caso junto con la grandeza constituye la providencia en la creación y gobierno del universo, en el último caso, la justicia en el gobierno especial de las substancias dotadas de razón.

§ 41. Puesto que la sabiduría dirige la bondad de Dios que se ejerce en las criaturas en general, se sigue que la *provi-*

dencia divina se exhibe en toda la serie del universo y debe decirse que Dios ha elegido la mejor de las infinitas series posibles de cosas y que por lo tanto es esa la que existe en acto. Pues todas las cosas en el universo armonizan entre sí. Y un ser supremamente sabio no decide sin haber examinado todas las cosas y, por lo tanto decide acerca de la totalidad. En cuanto a las partes tomadas por separado, la voluntad puede ser previa, para el todo debe entenderse que es decretoria.

§ 42. De donde, rigurosamente hablando, no es preciso que haya una sucesión de decretos divinos, sino que puede decirse que sólo ha habido un único decreto divino para que esta serie de cosas llegara a la existencia, después de haber considerado todos los elementos de la serie y de haberlos comparado con los ingredientes de todas las demás series de cosas.

§ 43. También por esto el decreto de Dios es inmutable, porque todas las razones que se le pueden oponer ya las ha tenido en consideración: pero de aquí no nace otra *necesidad* que la *de consecuencia*, llamada también *hipotética*, es decir la que proviene de suponer la previsión y la preordenación; pero no hay ninguna necesidad *absoluta* o *del consecuente*, porque el orden posible de las cosas también era otro, tanto en las partes como en el todo, y cuando Dios elige una serie de cosas contingentes no altera su contingencia.

§ 44. Y pese al carácter cierto de las cosas, nuestras plegarias y esfuerzos no son inútiles para obtener lo que deseamos. Pues cuando Dios se representó esta serie de las cosas como posible, antes de que pensara decretarla, consideró también las plegarias futuras en ella (en el caso de que fuera elegida) y las causas de todos los efectos contenidos en ella. Y ambas, plegarias y causas, han contribuido, como convenía a la elección de la serie y por lo tanto también a los hechos contenidos en ella. Y lo que ahora lleva a Dios a actuar o a permitir ya lo ha movido entonces a decidir lo que ha de hacer o permitir.

§ 45. Pero ya advertimos que la presciencia y providencia divinas determinan las cosas no absolutamente, es decir hagamos lo que hagamos, sino por sus causas y razones. Así pues si alguien dijera que son inútiles las plegarias o el afán y el

esfuerzo incurriría en el *sofisma perezoso*, como ya lo llamaban los antiguos[8]. Véanse los §§ 106-7.

§ 46. Ahora bien, de acuerdo con la infinita sabiduría del omnipotente unida a su inmensa bondad nada podría haber sido hecho mejor, una vez todo calculado, que como Dios lo ha 446
hecho; y, por lo tanto, todas las cosas están en perfecta armonía y conspiran mutuamente en forma bella, las causas formales o almas con las causas materiales o cuerpos, las causas eficientes o naturales con las finales o morales, el reino de la gracia con el reino de la naturaleza.

§ 47. Y por lo tanto siempre que algo parece reprensible en las obras de Dios debe adjudicárselo a nuestra ignorancia relativa y debe considerarse que el sabio que lo entendiera juzgaría que ni siquiera podría desearse algo mejor.

§ 48. De donde, además, se sigue que nada hace más feliz que servir a tan buen señor, y que por lo tanto debemos amar a Dios por sobre todas las cosas y debemos confiar profundamente en él.

§ 49. Pero la mayor razón para elegir como mejor una serie de cosas (sin duda la que existe) fue Cristo Θεάνθρωπος (Theánthropos, el Dios que se hizo hombre) quien, en cuanto criatura elevada al grado supremo, debía estar contenida en esa nobilísima serie como parte, incluso como cabeza del universo creado; a quien le ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra, en quien deberían ser bendecidos todos los pueblos, por quien toda criatura será liberada de la esclavitud de la corrupción para entrar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios.

§ 50. Hasta aquí hemos examinado la providencia general. La bondad, especialmente respecto de las criaturas inteligentes, unida a la sabiduría, constituye la *justicia* cuyo grado supremo es la *santidad*. La justicia, tomada en sentido tan amplio, no sólo comprende estrictamente el derecho sino también la equidad y por lo tanto también la misericordia digna de elogio.

[8] Cicerón, *De Fato*, 12. Ver *La profesión de fe*, nota 55, *Discurso de metafísica*, § 4 y *Teodicea*, § 55, GP VI, 132-3.

§ 51. La justicia considerada en general debe dividirse empero en la justicia tomada en especial y la santidad. *La justicia considerada en especial* versa sobre el bien y el mal físico de las demás criaturas inteligentes, la santidad sobre el bien y el mal moral.

§ 52. *Los bienes y los males físicos* tienen lugar tanto en esta vida como en la futura. *En esta vida* muchos lamentan en general que la naturaleza humana esté expuesta a tantos males, sin reparar en que gran parte de ellos proviene de la culpa de los hombres y en realidad no reconocen con suficiente gratitud los beneficios que Dios nos otorga y dirigimos nuestra atención más a nuestros males que a nuestros bienes.

§ 53. Otros desaprueban sobre todo que los bienes y males físicos no estén distribuidos según bienes y males morales, o sea que a menudo los justos sean desdichados y los malos felices.

447 § 54. A estas quejas se deben dar dos respuestas: una, que aportó el apóstol, que las aflicciones de este tiempo no son dignas de la gloria futura que se revelará en nosotros. La segunda, lo que Cristo mismo nos ha sugerido con una bellísima comparación: si el grano de trigo que cae en tierra no muere no dará su fruto.

§ 55. Así nuestras aflicciones no sólo serán compensadas con amplitud sino que servirán para aumentar nuestra felicidad; estos males no sólo ayudan sino que además son indispensables. Véase el § 32.

§ 56. Existe una dificultad aun mayor *respecto de la vida futura*: pues se objeta que también allí los bienes son ampliamente derrotados por los males ya que son pocos los elegidos. Orígenes, es cierto, negó totalmente la condenación eterna; algunos antiguos, como Prudencio, creyeron que serían pocos los eternamente condenados; otros opinaron que todo cristiano terminaría por ser salvo, dictamen que san Jerónimo parece haber compartido a veces [9].

[9] *Teodicea*, § 17, GP VI, 111-2.

§ 57. Pero no tenemos por qué recurrir a estas paradojas, que deben ser rechazadas. La verdadera respuesta es que no debemos estimar según lo que conocemos, toda la amplitud del reino celestial, pues la visión divina puede dar tanta gloria a los bienaventurados que los males de todos los condenados no podrían ser comparados con este bien y la escritura reconoce la increíble multitud de *ángeles bienaventurados* y la naturaleza misma nos muestra la gran *variedad de criaturas*, ilustrada merced a los nuevos inventos. Esto nos permite defender el predominio del bien sobre el mal con mayor comodidad que san Agustín y otros antiguos [10].

§ 58. Nuestra tierra, sin duda, no es sino satélite de un sol único y hay tantos soles como estrellas fijas; y es probable que haya un espacio inmenso más allá de todas las estrellas fijas. Y así nada impide que los soles o más aún la región que se halla más allá de los soles estén habitados por criaturas felices. Por lo demás también en los planetas podrían ser o llegar a ser felices como en el paraíso. En la casa de nuestro padre hay muchas moradas, dijo Cristo precisamente del cielo de los bienaventurados, que algunos teólogos llaman "empíreo" y que sitúan más allá de los astros o soles, aunque nada seguro pueda afirmarse acerca del lugar de los bienaventurados [10 bis]. Mientras tanto puede juzgarse con verosimilitud que el mundo visible posee muchas habitaciones, unas más felices que otras, para las criaturas racionales.

§ 59. Así pues el argumento tomado de la multitud de los condenados sólo se funda en nuestra ignorancia y se resuelve con la respuesta que ya insinuamos, esto es, que si todas las cosas nos fueran conocidas se haría notorio que no podemos desear nada mejor que lo hecho por Dios. Incluso las penas de los condenados perduran porque ellos perseveran en su maldad: por ello el insigne teólogo Johannes Fecht en su excelente 448
libro sobre la condición de los condenados [11] refuta bien a los

[10] Aquí se amplía el argumento formulado en el *Resumen de la Teodicea*, respuesta a la segunda objeción. Leibniz alude notoriamente al telescopio y al microscopio.
[10 bis] *Teodicea*, § 19; GP VI, 114. Contra la concepción del *coelum empyreum* ver Hobbes, *Leviathan*, 38.
[11] Johannes Fecht (1636-1716), profesor de teología en Rostock. Autor de la *Consideración sobre el estado de los condenados* (1680). Leibniz lo cita muy pocas veces. Acaso ello se deba, como presume Grua en su edición (*op. cit.*, 508), a que Leibniz

que niegan que los pecados merezcan un castigo en la vida futura como si la justicia, esencial a Dios, pudiera cesar en algún momento.

§ 60. Pero en fin, las dificultades más graves son las que se refieren a *la santidad de Dios*, es decir a su perfección en cuanto se halla relacionada con los bienes y males morales de los demás en la medida en que lo hace amar la virtud y odiar los vicios también en los otros y lo aleja al máximo de toda mancha y contagio de pecado; y sin embargo triunfan los crímenes aquí y allá en pleno reino de Dios todopoderoso. Pero cualquiera sea el peso de esta dificultad se la puede superar incluso en esta vida con el auxilio de la luz divina de modo que las personas piadosas y amantes de Dios puedan obtener satisfacción en la medida en que la precisan.

§ 61. *Se objeta* en efecto que Dios concurre mucho al pecado, el hombre no lo suficiente. Pues *Dios concurre mucho al mal moral*, física y moralmente, mediante su voluntad productiva y permisiva respecto del pecado.

§ 62. Algunos hacen notar que habrá concurso moral aunque Dios no contribuya al pecado con su acción sino sólo con su permiso o sea con no impedirlo cuando pudiere hacerlo.

§ 63. Pero realmente dicen que Dios concurre a la vez moral y físicamente, porque no sólo no impide a los que pecan sino que incluso de algún modo los ayuda proporcionándoles fuerzas y ocasiones. De allí las frases de la sagrada escritura según las cuales Dios endurece e incita a los malos.

§ 64. De esto algunos se atreven a concluir que Dios, moral y físicamente, o al menos de uno de ambos modos, es cómplice e incluso autor del pecado[12] y con ello quebrantan la santidad, la justicia y la bondad divinas.

§ 65. Otros pretenden debilitar la omnisciencia y omnipotencia divinas, en una palabra, la grandeza de Dios, sea

---

lo habría leído recién entre 1708 y 1710. Ver también *Teodicea*, §§ 266 y 271, GP VI, 275 y 278.

[12] Alusión a Teodoro Beza, ver *La profesión de fe*, nota 14.

porque ignora los males o se preocupa muy poco de ellos, sea porque no puede oponerse al torrente de los males. Esta fue la opinión de los epicúreos y de los maniqueos. Algo semejante, aunque de una manera mitigada, enseñan los socinianos quienes hacen bien al querer cuidarse de mancillar la santidad divina pero abandonan erróneamente las demás perfecciones de Dios.

§ 66. Para responder primero respecto del *concurso moral por permisión* debemos continuar con lo que antes comenzamos a decir, que la permisión del pecado es lícita (o sea moralmente posible) cuando se halla que es debida (o sea moralmente necesaria), esto es cuando no es posible impedir el pecado de otro sin ofenderse a sí mismo, o sea sin violar lo que alguien debe a los demás o se debe a sí mismo. Por ejemplo un soldado de facción no debe abandonar su puesto, especialmente en un momento de peligro, para impedir que se traben en lucha dos amigos que se aprestan a batirse a duelo. Véase el § 36. Pero 449
que Dios "deba" hacer algo lo entendemos no a la manera humana sino θεοπρεπῶς (Theoprepos, como conviene a Dios), cuando actuar de otro modo cercenaría sus perfecciones.

§ 67. Además, si Dios no hubiese elegido la mejor serie del universo (en la que está incluido el pecado) habría admitido algo peor que todo el pecado de las criaturas, pues habría cercenado sus propias perfecciones y, lo que se sigue de esto, también las ajenas: en efecto, la perfección divina no debe dejar de elegir lo más perfecto puesto que lo menos bueno tiene algo de malo. Y se suprimiría a Dios, se suprimirían todas las cosas, si Dios se debatiera en la impotencia, o su entendimiento se equivocara o desmayara su voluntad.

§ 68. *El concurso físico con el pecado* ha hecho que algunos constituyan a Dios en causa y autor del pecado; de este modo el mal de culpa sería también el objeto de la voluntad productiva de Dios y en este punto es donde más nos atacan los epicúreos y maniqueos. Pero también aquí, como Dios ilumina el espíritu, es su propio defensor en las almas piadosas y ávidas de verdad. Explicaremos, por lo tanto, qué alcance tiene que Dios concurra al pecado materialmente, o sea qué es lo bueno en lo malo, pero sin concurrir al pecado formalmente.

§ 69. Debe responderse pues que ni en las criaturas ni en sus actos buenos y malos hay alguna perfección y realidad puramente positiva que no se deba a Dios, sino que la imperfección del acto consiste en una privación y proviene de la limitación original de las criaturas, ya inherente a su esencia en el estado de pura posibilidad (esto es en la región de las verdades eternas o de las ideas que se presentan al entendimiento divino) : pues algo que careciera de limitación no sería criatura sino Dios [13]. Pero se dice que la criatura es limitada porque su tamaño, poder, conocimiento y todas sus perfecciones tienen límites, esto es, términos. Así el fundamento del mal es necesario, aunque el nacimiento del mal es contingente, es decir es necesario que los males sean posibles pero es contingente que los males sean actuales: pero lo que no es contingente es que de la potencia se pase al acto debido a la armonía de las cosas, a su concordancia con la mejor serie de las cosas de que forman parte.

§ 70. Pero como muchos consideran fútil o por lo menos muy oscuro lo que alegamos acerca de la constitución privativa del mal, en lo que seguimos a san Agustín, santo Tomás, Lubinus [14], y otros autores antiguos y modernos, lo pondremos de manifiesto a partir de la naturaleza misma de las cosas para que nada parezca menos artificioso: recurriré a la semejanza de algo sensible y material que también consiste en algo privativo, que Kepler [15], notable investigador de la naturaleza, llamó *inercia natural de los cuerpos*.

450 § 71. En efecto (para emplear un ejemplo fácil), cuando un río transporta barcos, les imprime una velocidad pero limitada por la inercia de los barcos, de modo que guardadas las proporciones los más cargados se trasladan con mayor lentitud. Así ocurre que la rapidez proviene del río, la lentitud de la carga; lo positivo de la fuerza del motor, lo privativo de la inercia del móvil.

[13] "No puede haber una criatura sin no-ser pues entonces sería Dios", *Sobre la verdadera teología mística*. Ver también *Discurso de metafísica*, 30.

[14] San Agustín, *La ciudad de Dios*, XI, 9; XII, 7-8 y XIV, 14. Santo Tomás, *De Malo*, I, 1; *Suma contra los gentiles*, III, 7. Eilhard Lubinus (1565-1621), profesor de Rostock, autor de *Fósforo o sobre la causa primera y la naturaleza del mal* (1596) (S). Ver Grua, 507.

[15] Ver en el *Resumen de la Teodicea*, respuesta a la quinta objeción y nota 10.

§ 72. Exactamente del mismo modo debe decirse que Dios otorga perfección a las criaturas pero que es limitado por la receptividad de ellas: así los bienes han de proceder del poder divino, los males de la torpeza de las criaturas.

§ 73. Así es como a menudo se equivocará el entendimiento por defecto de la atención y que frecuentemente la voluntad se ha de debilitar por defecto de vivacidad, cada vez que el espíritu es obstaculizado por la inercia de las criaturas cuando debería tender incluso a Dios o sea al bien supremo.

§ 74. Hasta aquí se ha respondido a quienes consideran que Dios concurre en gran medida al mal. Ahora daremos satisfacción a los que alegan que *el hombre no concurre bastante* al mal, o que no es suficientemente culpable cuando peca, de modo que nuevamente revierten la acusación contra Dios. Nuestros adversarios pretenden probarlo, pues, recurriendo tanto a la debilidad de la naturaleza humana como a la defección de la gracia divina necesaria para ayudar a nuestra naturaleza. Así pues examinaremos en la naturaleza del hombre su corrupción pero también los vestigios de la imagen divina que le quedan desde el estado de inocencia.

§ 75. Examinaremos en lo sucesivo el origen y la índole de *la corrupción humana. El origen* procede tanto de la caída de nuestros primeros padres como de la propagación del contagio. Respecto de *la caída* debe examinarse su causa y su naturaleza.

§ 76. *La causa de la caída*, esto es por qué cayó el hombre, sabiéndolo Dios, permitiéndolo y concurriendo a ello, no hay que buscarla en cierto poder despótico de Dios como si la justicia y la santidad no fueran atributos de Dios; lo que en efecto sería verdadero si el derecho y la recta razón [16] fueran nada ante él.

§ 77. Tampoco debe buscarse la causa de la caída en cierta indiferencia de Dios acerca de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, como si éstas se constituyeran merced a su arbitrio; afirmado lo cual se seguiría que puede establecer cualquier cosa con el mismo derecho o razón, esto es con ninguno; lo que

[16] Ver *La profesión de fe*, nota 2. Ver más adelante § 95.

anularía toda posible alabanza a su justicia y también a su sabiduría puesto que sus acciones no procederían de ninguna elección o fundamento de elección.

§ 78. Tampoco debe suponerse que la causa de la caída se halle en una voluntad de Dios debilitada, nada santa ni digna de ser amada: como si sólo contemplara la grandeza de su gloria y, exento de bondad, transformara mediante una
451 misericordia cruel a los hombres en miserables para tener de quienes compadecerse; y según una justicia perversa quisiera pecadores para tener a quienes castigar: todo lo cual es propio de un tirano y dista mucho de la gloria y la perfección verdaderas, cuyo esplendor no sólo proviene de la grandeza sino también de la bondad.

§ 79. Pero la verdadera raíz de la caída, sin embargo, se encuentra en la imperfección o debilidad original de las criaturas que ha hecho que el pecado se encuentre en la mejor de las series posibles, acerca de lo cual ya he hablado. De donde resulta que la caída fue permitida con todo derecho pese al poder y sabiduría divinos y que incluso no podía ser permitida sin afectarlos.

§ 80. No hay que concebir *la naturaleza de la caída* a la manera de Bayle, como si Dios hubiera condenado a Adán en castigo del pecado a tener que pecar además en la posteridad y que (para ejecutar su sentencia) le hubiera infundido la disposición a pecar[17]. Más bien la fuerza misma del primer pecado, a la manera de un nexo físico, ha originado la inclinación a pecar, así como nacieron de la ebriedad muchos otros pecados.

§ 81. Seguiremos con *la propagación del contagio*, surgida de la caída de nuestros primeros padres y transmitida a las almas de su posteridad. No parece que se la pueda explicar más fácilmente que estableciendo que las almas de la posteridad ya habían sido infectadas en Adán. Para entender esto más correctamente debe saberse que según las observaciones más

[17] *Réponse aux Questions d'un Provincial*, cap. 178, § 3: "la razón no aprobaría al monarca que para castigar a un rebelde lo condenara, a él y a sus descendientes, a estar inclinados a la rebelión". Ver *Teodicea*, § 112, GP VI, 164-5 (S).

recientes la formación de los animales y las plantas no proviene de cierta masa confusa sino de un cuerpo ya algo preformado, oculto en el semen y previamente animado. De donde se sigue que en virtud de la primigenia bendición divina, ciertos rudimentos orgánicos de todos los vivientes (y para los animales por cierto la forma de animales aunque imperfectos) y de algún modo las almas mismas, ya habrían existido en el protoplasma de cada especie; todos esos rudimentos se desarrollarán con el tiempo. Pero debe decirse que las almas y los seres vivos seminales destinados a los cuerpos humanos subsisten con los demás animales seminales que no tienen tal destino en la condición de naturaleza sensitiva hasta que una concepción final los distinga de los demás, y al mismo tiempo el cuerpo orgánico reciba la disposición a adoptar una figura humana y su alma se eleve al grado de la racionalidad (no determino si mediante una operación ordinaria o extraordinaria de Dios)[18].

§ 82. De aquí también es notorio que no se afirma cierta preexistencia de la racionalidad; pero puede considerarse que en los gérmenes preexistentes ya habían sido preestablecidos alguna vez y preparados por Dios no sólo el organismo humano sino la racionalidad misma mediante el ejercicio de un acto, por así llamarlo, sellado; y también a la vez la corrupción inducida en las almas aún no humanas por la caída de Adán ha adquirido, después de acceder al grado de la racionalidad, justamente 452
la fuerza de la inclinación original al pecado. Por lo demás recentísimos inventos manifiestan que el alma y la vida proceden del padre y que la madre durante la concepción sólo proporciona (con la forma del óvulo según se dice) algo así como una vestidura y alimentos necesarios para la perfección del nuevo cuerpo orgánico[19].

§ 83. Así se suprimen los problemas filosóficos sobre el origen de las formas y de las almas, la inmaterialidad del alma, por lo tanto su indivisibilidad, según la cual es imposible que un alma nazca de otra alma.

§ 84. También los problemas teológicos sobre la corrupción de las almas: ya no se ha de decir que Dios introduce el

[18] Ver *Nuevo sistema* y la noticia preliminar a la Sección IX.
[19] *Teodicea*, § 91, GP VI, §§ 152-3. *Monadología*, §§ 74-5.

alma pura racional y preexistente o nuevamente creada en una masa corrompida que también debe corromperla.

§ 85. Habrá pues cierta *traducción* pero un poco más razonable que la que establecieron san Agustín y otros hombres sobresalientes, no de alma a alma (la que fue rechazada por los antiguos, según Prudencio, y no concuerda con la naturaleza de las cosas) sino del ser viviente al ser viviente [20].

§ 86. Hasta aquí examinamos la *causa* de nuestra corrupción; ahora examinaremos su *naturaleza* y constitución. Consiste en el pecado original y en el derivado. El pecado original tiene tanta fuerza que hace a los hombres débiles en las cosas naturales, y en las espirituales las mantiene en la muerte hasta que llegue la regeneración. El entendimiento está inclinado a lo sensible, la voluntad a lo carnal, de modo que somos por naturaleza hijos de la ira.

§ 87. Mientras tanto no es preciso conceder a Bayle y a otros adversarios nuestros que impugnan la benignidad divina, o por lo menos la oscurecen mediante algunas de sus objeciones, que los que mueren siendo sólo culpables de pecado original sin pecado actual y antes de poseer un uso suficiente de la razón (como los niños antes del bautismo y los que mueren fuera de la Iglesia) están destinados necesariamente a las llamas eternas: pues resulta preferible encomendarlos a la clemencia del Creador.

§ 88. En este tema también elogio la moderación de Johann Hulsemann, Adam Osiander [21] y de otros teólogos insignes de la Confesión de Augsburgo, que finalmente se inclinaron hacia esta opinión.

§ 89. Y tampoco están completamente extinguidas las chispas de la imagen divina, de las que hablaré enseguida; pero mediante la gracia anticipada de Dios también pueden ser nuevamente avivadas hasta en las cosas espirituales, pero de modo tal que la conversión se opere únicamente merced a la gracia.

[20] *Teodicea*, §§ 86-8 y 397, GP VI, §§ 149-51 y 352-3 (S).
[21] Sobre Hulsemann ver *Resumen de la Teodicea*, nota 18. Osiander (1622-1697), profesor en Tubinga.

§ 90. Pero el pecado original no ha enajenado completamente la benevolencia universal de Dios hacia la masa corrupta del género humano. Pues aunque el mundo está inmerso en el mal, Dios lo amó tanto que le entregó a los hombres su hijo unigénito.

§ 91. El *pecado derivado* es doble, actual y habitual; en 453
ambos reside el ejercicio de la corrupción, de manera que se diversifique según grados y modificaciones y esa variedad irrumpa en nuestros actos.

§ 92. El pecado derivado *actual* consiste tanto en los actos exclusivamente internos como en los actos internos y externos; ocurre por comisión o por omisión y es un pecado culposo debido a la debilidad de nuestra naturaleza o malicioso por depravación del alma.

§ 93. El pecado derivado *habitual* surge de malas acciones que se repiten a menudo o bien son por lo menos violentas a causa de la multitud o magnitud de las impresiones. Y de ese modo una malicia habitual aumenta la depravación de la corrupción original.

§ 94. Pero aunque esta servidumbre del pecado se difunda por toda la vida del no regenerado, no se la debe extender hasta decir que los actos de los no regenerados nunca son auténticamente virtuosos, incluso que no hay actos inocentes sino que siempre son esencialmente pecaminosos.

§ 95. Pues también los no regenerados pueden actuar a veces en la vida civil por amor a la virtud y al bien público y por impulso de la recta razón, incluso también pensando en Dios, sin haber admitido una mala intención movida por la ambición, la ventaja particular o el afecto carnal.

§ 96. Sin embargo lo que hacen siempre proviene de una raíz infectada e implica algo depravado (aunque sólo sea a veces por hábito).

§ 97. Además esta corrupción y depravación humanas, por grandes que sean, no por ello hace excusables, empero, a los hombres o los exime de culpa como si obraran con insuficiente

espontaneidad y libertad; pues subsisten *los vestigios de la imagen divina* que ponen a salvo la justicia de Dios cuando castiga a los pecadores.

§ 98. Los vestigios de la imagen divina consisten en la luz innata del entendimiento y en la libertad congénita de la voluntad. Una y otra son necesarias para que la acción sea virtuosa o viciosa, de modo que conozcamos y queramos lo que hacemos y también podamos abstenernos de ese pecado que estamos por cometer si nos aplicamos a ello con empeño suficiente.

§ 99. *La luz innata* consiste tanto en las ideas simples como en las nociones compuestas que nacen de ellas. Así ocurre que Dios y la ley eterna de Dios están inscriptos en nuestros corazones aunque la negligencia de los hombres y los afectos sensuales a menudo la oscurezcan.

§ 100. Y esta luz se prueba, contra recientes escritores[22], a partir de la sagrada escritura que atestigua que la
454 ley de Dios está inscripta en nuestros corazones y también a partir de la razón porque las verdades necesarias pueden demostrarse mediante los principios ínsitos en la mente y no mediante la inducción de los sentidos. Pues nunca se infiere la necesidad universal por inducción de los casos singulares.

§ 101. *La libertad* también permanece a salvo por grande que sea la corrupción humana, de manera que aunque el hombre indudablemente haya de pecar, nunca es necesario sin embargo que cometa el acto de pecar que comete.

§ 102. La libertad está exenta tanto de la necesidad como de la coacción. La *necesidad* no se establece ni por la futurición de las verdades, ni por la presciencia y la preordenación de Dios, ni por la predisposición de las cosas.

§ 103. No por *la futurición*[23], pues aunque la verdad de los futuros contingentes está determinada, su certeza objetiva, sin embargo, o sea la determinación infalible de la verdad inherente a ellos, de ningún modo debe confundirse con la necesidad.

[22] Leibniz alude a Locke (S). Ver NE, Prefacio y II, ii, 9; A VI, vi, 48 y sgts. y 92.
[23] *Teodicea*, §§ 36-7, GP VI, §§ 123-4 (S).

§ 104. *La presciencia o preordenación de Dios no impone la necesidad* aunque también sea infalible. Pues Dios ha visto las cosas en la serie ideal de los posibles, tal como iban a ser en el futuro y, en esas series, al hombre que pecaba libremente; y al decretar la existencia de esa serie cambió la naturaleza de la cosa o hizo necesario lo que era contingente.

§ 105. Tampoco perjudica a la libertad *la predisposición de las cosas* o serie de las causas. Pues aunque nunca ocurra algo de lo que no se pueda dar razón y nunca se dé indiferencia alguna de equilibrio (como si entre la substancia libre y lo que se halla fuera de ella pudieran oponerse todas las cosas igualmente de uno y otro lado) puesto que más bien siempre hay ciertas preparaciones en la causa agente y en las causas concurrentes que algunos llaman "predeterminaciones": pero debe decirse que estas determinaciones sólo son inclinantes, no necesitantes, de manera que siempre queda a salvo alguna indiferencia o sea contingencia. Y jamás son tan fuertes nuestras pasiones o apetitos como para que de ellas se siga necesariamente acción alguna: pues mientras el hombre posee una mente, en el supuesto de que sea estimulado con la mayor violencia por la ira, por la sed o por alguna causa similar, siempre podrá encontrar, sin embargo, algún motivo para resistir el impulso y a veces incluso bastará solamente con el pensamiento de que ejerce su libertad y su poder sobre las pasiones.

§ 106. La predestinación o predisposición a partir de las causas dista tanto según dijimos de introducir la necesidad contraria a la contingencia o sea a la libertad o moralidad, que más bien el destino mahometano se distingue del cristiano, el destino absurdo, del racional, en que los turcos no se preocupan por las causas, mientras que los cristianos y todos los que saben deducen el efecto de la causa.

§ 107. Los turcos, como es sabido (aunque no creo que
todos sean tan delirantes) consideran que es erróneo evitar la 455
peste y otros males con el pretexto de que las cosas futuras
o decretadas han de ocurrir, *hagas lo que hagas*; lo que es falso,
puesto que la razón nos dice que quien ha de morir, con certeza,
de la peste, tampoco va a evitar certísimamente las causas de la
peste. Pues como dice bien el proverbio alemán, la muerte

quiere tener una causa [24]. Y lo mismo ocurre en todos los demás casos. Véase antes el § 45.

§ 108. Tampoco hay *coacción* en las acciones voluntarias: pues aunque las representaciones de cosas externas puedan muchísimo sobre nuestra mente, nuestra acción voluntaria, sin embargo, siempre es espontánea y su principio está en quien actúa. Lo que se explica, con mayor precisión que la lograda hasta ahora, mediante la armonía entre el cuerpo y el alma, preestablecida por Dios desde el comienzo.

§ 109. Hasta aquí hemos tratado acerca de la debilidad de la naturaleza humana, ahora se hablará del *auxilio de la gracia divina*, cuya insuficiencia objetan nuestros adversarios para transferir nuevamente la culpa del hombre a Dios [25]. Ahora bien, la gracia puede entenderse de dos maneras, una es la gracia suficiente para el que quiere, otra es la que nos hace querer.

§ 110. Debe decirse que a nadie le es negada *la gracia suficiente para el que quiere*. Al que hace lo que puede jamás le faltará la gracia necesaria, dice un viejo adagio, y Dios no abandona sino al que lo abandona, como advirtió el propio san Agustín siguiendo a autores más antiguos [26]. Esta gracia suficiente es o bien ordinaria, esto es dispensada por el verbo y los sacramentos, o bien extraordinaria, que debe estar reservada a Dios como por ejemplo la que dio a san Pablo.

§ 111. Pues aunque muchos pueblos nunca recibieron la doctrina de salvación de Cristo y no es verosímil que su predicación haya carecido de efecto entre todos los que no pudieron oírlo, el propio Cristo ha afirmado lo contrario respecto de Sodoma: por lo tanto tampoco es necesario que alguien se salve sin Cristo o se condene sin él aunque haya hecho todo lo que puede por naturaleza. Pues no hemos explorado todos los caminos de Dios y no sabemos si por alguna razón extraordinaria incluso no ayuda a quienes están por morir. Pero debe considerarse cierto, también según el ejemplo de Cornelio, que quienes emplearon bien la luz que han recibido, también recibirán

[24] Ver *Teodicea*, § 55; GP VI, 133. "Razones pide la muerte", dice el refrán español.
[25] *Teodicea*, §§ 113 y 134; GP VI, 165 y 187-8.
[26] *Teodicea*, § 283; GP VI, 285.

la luz de que carecen, que no han recibido, aunque la deban recibir en el instante mismo de la muerte.

§ 112. Pues así como los teólogos de la confesión de Augsburgo reconocen alguna fe en los hijos de los fieles purificados por el bautismo, aunque no aparezca vestigio alguno de ello, del mismo modo nada impediría que Dios les diera a los que mencionamos, aunque aún no sean cristianos, de un modo extraordinario, incluso en la agonía, cierta luz necesaria que les faltó durante toda la vida anterior.

§ 113. Así también οἱ ἔξω (oí éxo, los que están fuera
de la Iglesia), a quienes sólo se les ha negado la predicación 456
externa, deben ser encomendados a la clemencia y a la justicia de Dios, aunque ignoremos a quienes socorrerá Dios y de qué modo lo hará.

§ 114. Pero como por lo menos es cierto que no a todos les ha sido concedida *la gracia misma de querer* especialmente la que es coronada con un fin feliz, los adversarios de la verdad arguyen por esto que hay en Dios misantropía o por lo menos prosopolepsía [parcialidad][26 bis] porque causaría la miseria de los hombres, y aunque pudiera salvar a todos los hombres no lo haría o por lo menos no elegiría a quienes lo merecen.

§ 115. Y realmente, si Dios hubiese creado a la mayoría de los hombres sólo para que su justicia gloriosa los reivindicara de su eterna maldad y miseria, no podríamos alabar su bondad, ni su sabiduría ni siquiera su misma auténtica justicia.

§ 116. Y en vano se objeta que ante él somos nada, lo mismo que un gusanito respecto de nosotros [27]; pues esta excusa no disminuiría sino que aumentaría su dureza. En efecto, Dios estaría exento de toda filantropía si se preocupara de los hombres tanto como nosotros de los gusanitos, que no podemos ni queremos cuidar. Realmente nada se oculta a su providencia, por pequeño que sea, nada es tan múltiple que la confunda; alimenta a los pajaritos, ama a los hombres, provee a su sustento y en cuanto de él depende prepara su felicidad.

[26 bis] Ver Hobbes, *Leviathan*, 15.
[27] Alusión a Philippe Naudé, ver en la primera sección de este volumen, *Un sueño.*

§ 117. Que si alguien más avanzado pretendiera que el poder de Dios es tan absoluto, su gobierno tan desprovisto de regla que incluso tiene derecho a condenar a un inocente, entonces no aparecería lo que es para Dios la justicia o en qué distaría de un principio supremo del mal un gobernante del universo al que podríamos calificar sin injusticia de misántropo y tirano.

§ 118. Porque es evidente que este Dios debería ser temido por su poder pero no amado por su bondad. Sabemos que los actos de un tirano no suscitan ciertamente amor sino odio, cualquiera sea su poder, cuando actúa, incluso tanto más odio cuanto mayor sea su poder, aunque el miedo reprima las manifestaciones del odio.

§ 119. Y los hombres que veneran a semejante Dios serán incitados, para imitarlo, a abandonar la caridad por la dureza y la crueldad. Y así algunos con la excusa del derecho absoluto de Dios le han atribuido desdichadamente actos que se confesarían obligados a considerar malísimos en el hombre que los cometiera: del mismo modo también algunos adoptaron la coartada de sostener que lo que es malo en los demás, en Dios no lo sería, porque no está sometido a ley alguna.

§ 120. La razón, la piedad, el propio Dios nos ordenan creer algo muy diferente respecto de Dios. La sabiduría suprema, unida en él a la bondad máxima hacen que observe con plenitud las leyes de la justicia, de la equidad y de la virtud, que cuide de todos los seres pero en especial de las criaturas
457 inteligentes, que ha hecho a su imagen, y que produzca tanta felicidad y virtud cuanta cabe en el mejor modelo del universo y que no admita otro vicio ni miseria que los que exigen ser admitidos en la serie mejor.

§ 121. Y aunque parece que ante el Dios infinito nada somos, es sin embargo un privilegio de su infinita sabiduría que pueda cuidar a la perfección de las cosas infinitamente más pequeñas que él; aunque estas cosas no guarden con él proporción alguna asignable, sin embargo mantienen entre sí proporcionalidad [28] y exigen el orden que Dios mismo puso en ellas.

[28] Ver *La profesión de fe*, nota 38.

§ 122. En esto los geómetras imitan de algún modo a Dios mediante el nuevo análisis infinitesimal que infiere de la comparación mutua entre los infinitamente pequeños y las magnitudes inasignables, conclusiones sobre las magnitudes asignables. Estas inferencias son más importantes y útiles de lo que se creería.

§ 123. Rechazada, pues, aquella odiosísima misantropía, tendremos derecho a mantener la suprema *filantropía* de Dios, que ha querido seriamente que todos lleguen a reconocer la verdad, que todos se conviertan del pecado a la virtud, que todos alcancen la salvación y que declaró su voluntad con los multiplicados auxilios de la gracia. Debe atribuirse ante todo a la resistencia de la maldad humana que no siempre hayan ocurrido en la realidad los hechos que él ha querido.

§ 124. Se dirá que la pudo superar con su propio poder supremo. Lo reconozco, pero nada en justicia lo obligaba a hacerlo y por lo demás la razón no lo exige.

§ 125. Me han de apremiar: toda la benignidad que justicieramente le atribuimos a Dios, hubiera podido ir más allá de la que prefirió mantener; incluso Dios que es perfecto está obligado a proporcionar lo mejor debido a la bondad propia de su naturaleza.

§ 126. Aquí, por lo tanto, debemos recurrir con san Pablo a las riquezas de la sabiduría suprema que por cierto no ha permitido que Dios hiciera violencia sin ley ni medida en el orden y la naturaleza de las cosas, ni que se perturbara la armonía universal ni que se eligiera una serie de cosas diferente de la mejor. Sino que en ésta se halla comprendido que todos los hombres serán abandonados a su libertad y por lo tanto algunos de ellos también a su perversidad; conclusión que podemos extraer porque es lo que ha sido realizado. Véase el § 142.

§ 127. Mientras tanto la filantropía universal de Dios o voluntad de salvar a todos transparece en los auxilios mismos que ha dado a todos, también a los réprobos, auxilios que son suficientes e incluso muy a menudo abundantes, aunque no en todos triunfe la gracia.

§ 128. Además no veo por qué es necesario que cuando la gracia alcanza su pleno efecto lo haya de obtener siempre debido a su naturaleza, esto es, que sea eficaz por sí misma. En efecto, puede ocurrir que la misma cantidad de gracia que logra su
458 efecto en un hombre no lo obtenga en otro debido a su resistencia o a las circunstancias. Ni veo de qué modo pueda probarse mediante la razón o la revelación que la gracia victoriosa baste para superar la mayor resistencia y las circunstancias menos favorables. No es de sabios admitir fuerzas superfluas.

§ 129. No niego empero que a veces ocurre que Dios emplea aquella gracia triunfante contra los mayores obstáculos y contra la obstinación más encarnizada para que sepamos que jamás debemos desesperar a nadie, aunque de ello no deba derivarse regla alguna.

§ 130. Mucho más gravemente se equivocan los que atribuyen sólo a los elegidos la gracia, la fe, la justificación, la regeneración, como si (la experiencia lo desmiente) todos los προσκαιροι (próskairoi, creyentes temporarios) fueran hipócritas y no recibieran auxilio del bautismo, ni de la eucaristía ni en general del verbo y los sacramentos; o como si ningún elegido, una vez justificado realmente, no pudiera recaer en la falta o sea en el pecado deliberado; o, según otros teólogos, como si en medio de sus faltas el elegido no perdiera la gracia de regenerarse. Estos últimos suelen exigir del creyente la más firme convicción de la fe final mientras niegan que la fe se imponga a los réprobos y juzgan que se los condena a creer lo falso [29].

§ 131. Pero una vez adoptada esta doctrina en su máximo rigor, es sencillamente arbitraria, se halla exenta de todo fundamento y es completamente ajena a las opiniones de la Iglesia primitiva e incluso de san Agustín. Podría influir en la práctica y también generar en el perverso una confianza temeraria en su futura salvación, o bien en el hombre piadoso la duda o ansiedad respecto de su admisión actual en la gracia, y un peligro para ambos, de excesiva seguridad para uno y de excesiva

[29] Este es un compendio de la opinión del calvinismo ortodoxo respecto de la predestinación, cuya intransigencia Leibniz ha combatido en sus tentativas por unir las iglesias luterana y reformada (S).

desesperación para el otro. Así, después del *despotismo* me opongo principalmente a esta especie de particularismo.

§ 132. Pero felizmente la mayoría de los autores atempera el rigor de una paradoja tan grande y tan nueva y los restantes, que defienden una doctrina a tal punto peligrosa, se abroquelan en la teoría pura y no toleran las malas consecuencias prácticas; mientras los más piadosos de éstos, tal como lo aconseja un principio mejor, trabajan con temor filial y confianza plena de amor por su salvación.

§ 133. Podemos estar seguros de la fe, de la gracia y de la justificación presentes, en la medida en que somos concientes de lo que ahora ocurre en nosotros. Tenemos una razonable esperanza de perseverar efectivamente en el futuro, aunque moderada por el cuidado, pues el Apóstol ha advertido que el que se halle de pie se cuide de no caer: pero la convicción de ser elegidos no debe disminuir en lo más mínimo nuestro celo piadoso ni hacer que demos por descontado nuestro arrepentimiento futuro [30].

§ 134. Esto ha de bastar contra la acusación de misantropía que se le ha formulado a Dios. Ahora debo mostrar que se
le reprocha injustamente la *Prosopolepsia* [favoritismo], a sa- 459
ber, en cuanto su elección carece de razón. El fundamento de la elección es Cristo; sin embargo, si ocurre que algunos participan menos de Cristo, esto debe atribuirse a su maldad final, que Dios ha previsto y reprobado.

§ 135. Aquí preguntamos nuevamente: ¿por qué se dan auxilios diferentes o por lo menos externos, a diferentes personas, auxilios que en una persona vencen a la maldad y en otra son vencidos por ella? De aquí ha nacido una pugna de opiniones. En efecto, algunos sostienen que Dios ayuda más a los menos malos o en todo caso a los menos reluctantes; otros, que el auxilio es igual pero es más eficaz en estos últimos; otros, por el contrario, no quieren que el hombre esté de algún modo discriminado ante Dios por el privilegio de una naturaleza mejor o, si se quiere, menos mala.

[30] El que habla es el luterano Leibniz, quien expresa la certeza íntima de la salvación ("innere Heilsgewissheit") enseñada por Lutero (S).

§ 136. Es indudable, igualmente, que entre las razones según las cuales el sabio elige, interviene la consideración de la cualidad del objeto. Pero no siempre la razón para elegir se debe a la preeminencia del objeto considerada en absoluto, sino que a menudo se contempla más la conveniencia de la cosa para cierto fin, dentro de cierta hipótesis referente a las cosas.

§ 137. Así puede suceder que para construir o decorar no se elija la piedra más bella o más preciosa sino la que llena mejor el lugar vacío.

§ 138. Pero lo más seguro es juzgar que todos los hombres, en la medida en que están espiritualmente muertos, son todos igualmente malos, aunque no todos de modo similar. En efecto, difieren por sus inclinaciones perversas y puede ocurrir que sean preferidos los que debido a la serie de las cosas encuentren condiciones favorables, en las que hallan una ocasión menor (en todo caso, para su fin) de mostrar su peculiar perversidad y una ocasión mayor de recibir la gracia suficiente.

§ 139. También debido a esto nuestros teólogos, guiados por la experiencia, han reconocido que los auxilios externos de la salvación instauran una notable diferencia entre los hombres, aun cuando fuese igual su gracia interior. Y recurren al βάθος [báthos, profundidad] de san Pablo para dar cuenta de la economía de las circunstancias exteriores que nos afectan. Porque a menudo los hombres se pervierten o se corrigen debido al azar del nacimiento, de la educación, del trato, de su forma de vida o por acontecimientos fortuitos.

§ 140. Así ocurre que fuera de Cristo y de la prevista perseverancia final en el estado de salud, por la cual adherimos a él, no conocemos fundamento alguno de la elección o del don de la fe. Por ello no se debe constituir regla alguna cuya aplicación podamos reconocer y mediante la cual podamos autocomplacernos o atacar a otros.

§ 141. Pues a veces Dios vence una insólita perversidad y la suprema obstinación en resistir para que nadie desespere
460 de la misericordia, como observa san Pablo de sí mismo. En otras ocasiones, para que nadie confíe demasiado en sí mismo,

los reconocidamente buenos quedan en el camino. Pero muy a menudo quienes resisten con menos perversidad y se inclinan más a la verdad y el bien, obtienen un fruto mayor de la gracia divina, para que nadie considere que el modo de comportarse los hombres carece de toda influencia en su salvación. Véase el § 112.

§ 142. Pero en los tesoros de la sabiduría divina, es decir del Dios escondido y (lo que es lo mismo) en la armonía universal de las cosas, se oculta el βάθος [báthos, profundidad], que le ha hecho considerar a Dios que esta serie del universo es la mejor y la preferible a todas[31]. Véase el § 126.

§ 143. El teatro del mundo corpóreo nos muestra cada vez más en esta vida su belleza merced a la luz misma de la naturaleza, ahora que los recientes inventos han comenzado a descubrir los sistemas del macrocosmo y del microcosmo.

§ 144. Pero la parte más excelente del mundo, la ciudad de Dios, es un espectáculo cuya belleza seremos admitidos a conocer alguna vez, cuando nos ilustre la luz de la gloria divina. Pues ahora sólo puede ser divisada con los ojos de la fe, esto es, con la confianza segurísima en la perfección divina. Cuanto mejor entendamos que ella manifiesta no sólo el poder y la sabiduría sino la bondad del espíritu supremo, tanto más nos inflamaremos en el amor de Dios y arderemos por imitar de algún modo la bondad y la justicia divinas[32].

[31] Grua, 343.
[32] En el curso de este tratado Leibniz ha aludido a los siguientes textos bíblicos: § 25, I Timoteo, 2, 4; § 30, Mateo, 6, 28-30; 10, 29-30; Lucas, 12, 6-7; Jonás, 4, 11; § 36, Romanos, 3, 8; § 39, Mateo, 18, 7; Lucas, 17, 1; § 48, Deuteronomio, 6, 5; Mateo, 22, 39; Marcos, 12, 29; Lucas, 10, 25; § 54, II Corintios, 4, 17; Juan, 12, 24. § 56, Mateo, 22, 14. § 58, Juan, 14, 2. § 63, Exodo, 4, 21 y 7, 3; Isaías, 63, 17; II Esdras, 9, 17; Jeremías, 7, 26; 17, 23 y 19, 15. Romanos, 9, 18. § 80, Génesis, 9, 21; Proverbios, 20, 1 et passim. Lucas, 21, 34. § 86, Efesios, 2, 3, 90; Juan, 3, 16. § 100, Romanos, 2, 15. § 111, Mateo, 11, 23-4. Cornelio es el primer converso, Actas, 10, 1. § 116, ver referencia al § 30. § 120, Génesis, 1, 26-7. §§ 126, 139 y 142, Romanos, 11, 33; Colosenses, 2, 3. § 133, I Corintios, 10, 12.

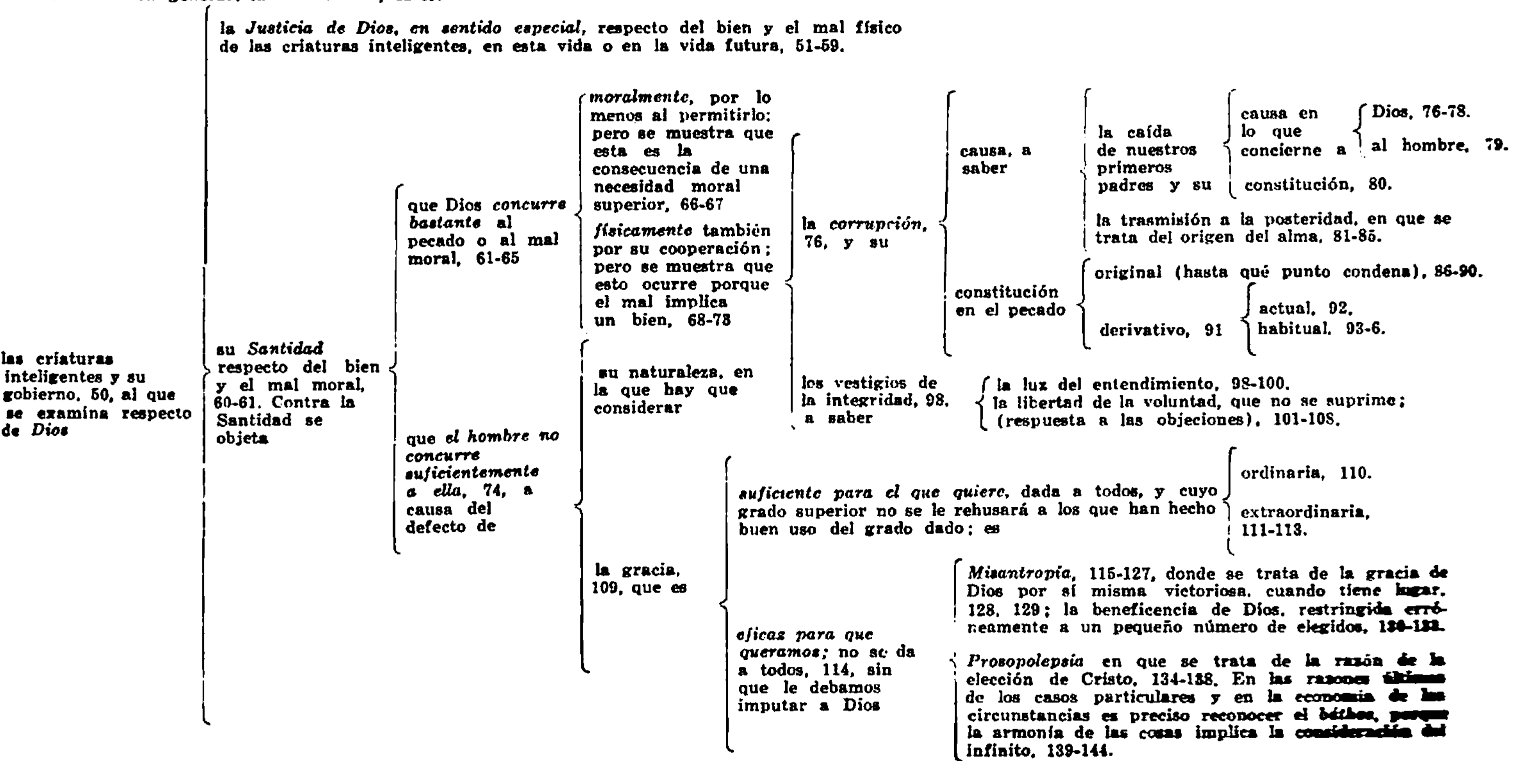
CUADRO I

Examen de la *Vindicación de la Causa de Dios* § 1.

- Parte preparatoria que trata *por separado* de su
  - *Grandeza*, que perfecciona su poder y su sabiduría, 2-3, y que constituye
    - la *Omnipotencia*, 4, de la que deriva
      - la *Independencia* de Dios respecto de los demás seres, 4-6.
      - la *Dependencia* de todas las cosas respecto de El. esto es
        - de los *posibles* que dependen de su entendimiento, 7-8.
        - de los *actuales* que dependen también de su voluntad en
          - la existencia por la *conservación*, 9.
          - la acción por el *concurso*, 10-12.
    - la *Omnisciencia*, 13, cuyas partes son
      - la *Ciencia* de los posibles, o *de pura inteligencia*, 14-15.
      - la *Ciencia* de los actuales, o *de visión*, 16.
      - la *Ciencia media*: si se puede concebir, y cómo, 17.
  - *Bondad*, perfección de su voluntad, 18-19, en que se estudia
    - de la *voluntad* y de su
      - Naturaleza que exige la libertad y excluye la necesidad, 20-22.
      - División, 23, en
        - voluntad antecedente y consecuente, 24-27.
        - voluntad productiva y permisiva, 28.
    - de las *razones de querer*, es decir *del bien* y *del mal*, 29, y de
      - sus especies que son
        - el bien y el mal metafísico de los seres no inteligentes, 30.
        - el bien y el mal físico, a saber, el mal como pena, 31.
        - el bien y el mal moral, a saber, el mal de culpa, 32.
      - la aplicación de esas especies a la voluntad divina según sus divisiones, 33-39.
- *Parte principal* que trata *conjuntamente* de su grandeza y de su bondad. Ver cuadro II.

CUADRO II

Examen principal de la *Vindicación de la Causa de Dios*, sobre su grandeza y su bondad tomadas conjuntamente, 40, en lo que concierne a



- Las criaturas en general: la *Providencia*, 41-49.
- las criaturas inteligentes y su gobierno, 50, al que se examina respecto de *Dios*
  - la *Justicia de Dios, en sentido especial*, respecto del bien y el mal físico de las criaturas inteligentes, en esta vida o en la vida futura, 51-59.
  - su *Santidad* respecto del bien y el mal moral, 60-61. Contra la Santidad se objeta
    - que Dios *concurre bastante* al pecado o al mal moral, 61-65
      - *moralmente*, por lo menos al permitirlo; pero se muestra que esta es la consecuencia de una necesidad moral superior, 66-67
      - *físicamente* también por su cooperación; pero se muestra que esto ocurre porque el mal implica un bien, 68-78
    - que *el hombre no concurre suficientemente a ella*, 74, a causa del defecto de
      - su naturaleza, en la que hay que considerar
        - la *corrupción*, 76, y su
          - causa, a saber
            - la caída de nuestros primeros padres y su
              - causa en lo que concierne a
                - Dios, 76-78.
                - al hombre, 79.
              - constitución, 80.
            - la trasmisión a la posteridad, en que se trata del origen del alma, 81-85.
          - constitución en el pecado
            - original (hasta qué punto condena), 86-90.
            - derivativo, 91
              - actual, 92.
              - habitual, 93-6.
        - los vestigios de la integridad, 98, a saber
          - la luz del entendimiento, 98-100.
          - la libertad de la voluntad, que no se suprime; (respuesta a las objeciones), 101-108.
      - la gracia, 109, que es
        - *suficiente para el que quiere*, dada a todos, y cuyo grado superior no se le rehusará a los que han hecho buen uso del grado dado; es
          - ordinaria, 110.
          - extraordinaria, 111-113.
        - *eficaz para que queramos;* no se da a todos, 114, sin que le debamos imputar a Dios
          - *Misantropía*, 115-127, donde se trata de la gracia de Dios por sí misma victoriosa, cuando tiene lugar, 128, 129; la beneficencia de Dios, restringida erróneamente a un pequeño número de elegidos, 130-133.
          - *Prosopolepsía* en que se trata de la razón de la elección de Cristo, 134-138. En las razones últimas de los casos particulares y en la economía de las circunstancias es preciso reconocer el báthos, porque la armonía de las cosas implica la consideración del infinito, 139-144.

3

COMENTARIOS A LA METAFÍSICA DE LOS UNITARIANOS DE CHRISTOPH STEGMANN [1] (CA. 1708-1710)

Es sabido que quienes aprueban la teología de Fausto Socin [2] y de autores similares a él, e impugnan muchos misterios cristianos de fe pero en especial la trinidad en la unidad divina y la encarnación de la naturaleza divina en Cristo, han construido su propia filosofía. Antes profesaban una opuesta a la escuela y ahora emplean asimismo en gran parte no sólo las filosofías que se veneran en Roma sino también las que frecuentan los protestantes. Aunque los antitrinitarios sin embargo no han publicado (que yo sepa) un sistema de su filosofía, esparcieron empero algunas semillas de él en sus escritos, que Andrea Kesler [3], teólogo de la Confesión de Augsburgo, tomó de ellos y examinó desprolijamente. Pero no faltan los escritos filosóficos que se permitió pasaran a manos de sus discípulos aunque todavía no se imprimieron para el público. He recibido dos de éstos, uno de Christoph Ostorod de Goslar, Sajonia, el otro de Christoph Stegmann de Ruppin [4]. El primero escribió unas *Advertencias* contra la filosofía tradicional; el segundo examinó la metafísica en un librito especial. En otro tiempo,

[1] Christoph Stegmann (ca. 1598-1646). Se trata de las obras *Christophori Stegmani Rupinensis Marchici Metaphysica repurgata* (Lögnitzii Ipsis kalend. Januar, 1635).

[2] Fausto Sozini, Socin o Socinus (1539-1604), sobrino de Lelio (1525-1562), nacidos en Siena, rechazaban la trinidad (por eso también se los conocía como "antitrinitarios"), la divinidad de Jesús, la providencia de Dios, la noción misma de creación, etc. Su doctrina perturbaba tanto a los teólogos católicos como a los protestantes.

[3] Andreas Kesler (1595-1643), autor de *Examen de la lógica fotiniana (Logicae Photinianae examen)*, Wittenberg, 1621. W. Risse cita ediciones a partir de 1642, *Bibliographia logica* (Hildesheim, Olms, 1965). Ver carta a Burnett, GP III, 229; A VI, vi, 16-7 y NE IV, XVIII, 9; A VI, vi, 497-8.

[4] Nota 1.

cuando yo era joven, obtuve el librito que Stegmann escribió con el título *La metafísica depurada* (*Metaphysica repurgata*) y redacté unas notas de discusión. Lo hice con el fin de mostrar que hombres versados e ingeniosos abusan de su agudeza en todos los temas y no nos dan sólo teología sino también una filosofía debilitada en la que casi no queda nada notable y elevado, Dios mismo es reducido casi al orden de las criaturas y nuestra mente degradada a la condición de materia. Aunque pienso que algunos hombres honestos han distado mucho de la impiedad, su teología, sin embargo, parece un estadio hacia la teología epicúrea y por esto es peligrosa. En efecto, una vez que se ha suprimido la providencia de Dios en todas las cosas y se ha eliminado la naturaleza inmortal de nuestro espíritu, casi no se puede esperar de Dios nada que hable de su suprema justicia y sabiduría. Pero más allá de la muerte actual se puede prolongar la esperanza en una vida en que las perturbaciones de esta vida pasen a un estado mejor. Y me parece que Pitágoras y Platón [5] han pensado mucho más generosamente ya que reconocieron que los espíritus son por naturaleza incorpóreos e inmortales y que existe cierto espíritu supremo que gobierna muy sabiamente la totalidad de las cosas. Así pues, habiendo revisado recientemente viejas páginas y encontrado aquellas advertencias mías a la metafísica de Stegmann, pensé que podía no ser inútil editar esas observaciones junto con el libro del autor. En efecto, no temía que el libro fuera perjudicial, especialmente con este antídoto que me parecía no sólo contrarrestaba el poder del veneno sino que incluso podía volverse curativo.

Pero dejando a un lado nuestro prefacio vayamos al prefacio del autor en el que no encuentro nada que observar excepto que en verdad algunos escolásticos han escrito de tal modo que sus obras merecen que él las llame establo de Augeas [6].

[5] Pitágoras y Platón son místicos en el buen sentido, carta a Bierling (1711), GP VII, 497, y *Ensayo anagógico*, GP VII, 270. Pitágoras creyó en la inmortalidad, *Teodicea*, § 89; GP VI, 151-2; carta a Clarke, GP VII, 355. "De todos los filósofos antiguos Platón es el que mejor me cuadra en metafísica", carta a Bourget (1714), GP III, 568; ver también A II, I, 467 y GP VII, 148. Platón creía que Dios gobernaba el mundo, *Discurso de metafísica*, § 20.

[6] Según la leyenda griega, Augeas era hijo de Helios, el rey sol, y rey a su vez de los epeios en Elis. Poseía una gran cantidad de manadas, entre ellas doce toros blancos consagrados a Helios. Eurysteo impuso a Heracles la tarea de limpiar todos sus establos, sin ayuda, en un día. Heracles lo hizo torciendo el curso de los ríos Alfeo y Peneo. Augeas le había prometido un décimo de la manada pero se retractó alegando que

Pero no hay que rechazar todos esos escritos, como hace nuestro autor, ni tampoco debe hacerse lo que atribuyen a Hércules que, según cuentan, desvió el río Alfeo hacia aquellos establos de Augeas para que barriera todo con un único embate, sino que en toda aquella sordidez hay oro escondido, y así debemos obrar según acostumbran quienes separan lo más liviano del curso de las aguas después de golpear el mineral con tal habilidad, sin embargo, que lo que es más pesado y digno de conservarse quede en los tamices o bien se deposite en pequeñas cuencas [7].

El autor ha tenido el acierto de anteponer a su opúsculo una tabla. En ella observo que hay dos métodos para ordenar las doctrinas, uno según las nociones, otro según principios mediante los cuales se las comprueba. Llamo al primero método expositivo (*recitatorio*), al segundo científico. Habitualmente las escuelas siguen a aquel en sus divisiones. Los ramistas [8] son los que más frecuentemente las han cultivado. El autor también las emplea. Tienen por cierto su utilidad pero mediante ese método se obtiene un repertorio de las verdades conocidas por medios diferentes de la ciencia. Y así constituye

---

Heracles había actuado sólo al servicio de Eurysteo. Heracles armó un ejército contra él y finalmente mató a Augeas y a sus hijos. Las fuentes son Píndaro, *Olímpicas*, XI, 24; Diodoro, IV, 13 y Teócrito, *Idilios*, 25.

[7] Aquí se insinúa el tema de la famosa carta a Nicaise (Viena, agosto de 1714) en la que Leibniz formula su idea de la *perennis quaedam philosophia*: "Si tuviera ocio para ello compararía mis principios con los de los antiguos y otros hombres hábiles. La verdad está más difundida de lo que se cree pero muy a menudo está oculta y también muy a menudo envuelta e incluso debilitada, mutilada, corrompida por adiciones que la pervierten o la hacen menos útil. Al hacer notar esos vestigios de la verdad en los antiguos o (para hablar con mayor generalidad) en los anteriores, sacaríamos el oro del estiércol, el diamante de su mina y la luz de las tinieblas, y esto sería en efecto *cierta filosofía perenne*. Incluso podemos decir que en ella se notaría algún progreso en los conocimientos. Los orientales han poseído grandes y bellas ideas de la divinidad; los griegos les han añadido el razonamiento y una forma de ciencia. Los padres de la Iglesia han rechazado lo que había de malo en la filosofía de los griegos. Pero los escolásticos han tratado de emplear útilmente para el cristianismo lo que era aceptable en la filosofía de los paganos. A menudo he dicho: 'hay oro escondido en aquel estiércol de la barbarie escolástica'; y desearía que se pudiera hallar algún hombre diestro, versado en esta filosofía irlandesa o española, que tuviera afición y capacidad para sacar de ella lo bueno", GP III, 624-5. La metáfora del oro y el estiércol es una evocación de Virgilio indicada por el propio Leibniz, GP VII, 466.

[8] Es decir los seguidores de Pierre de la Ramée (Petrus Ramus). Ver carta a Gabriel Wagner, nota 6.

una ayuda para presentar en forma sinóptica cosas ya conocidas, o también para que se instruyan aquellos que buscan antes que la razón cierta información más bien histórica acerca de los principios. Pero no preserva el orden de las verdades por el cual unas nacen de otras, orden que engendra la ciencia. Así pues suelo llamar a ese método más bien *expositivo* para que se lo distinga del *científico*. Y esta diferencia sólo aparece con la mayor claridad comparando el método que los ramistas han solido transmitir en geometría con el que emplean los geómetras al demostrar.

Pues Pierre de la Ramée establece sus distinciones según cierto método filosófico ordinario [9] de modo tal que por ejemplo considera que hay que resolver la doctrina acerca de las líneas antes de examinar las superficies, aunque sin embargo muchas cosas acerca de las líneas sólo se indagan mediante secciones de las superficies. Y así no hemos recibido la filosofía como verdadera ciencia sino como cierta ordenada narración de principios (con la cual pueden contentarse mientras tanto los niños o los hombres prácticos, en quienes basta la memoria) pero no como verdadera ciencia [10].

[9] Ver *Dos libros de aritmética y veintisiete de geometría (Arithmetica libri duo: Geometriae septem et viginti)*, Basilea, 1569.

[10] Leibniz incluyó el texto que sigue y después indicó al copista que lo suprimiera ("Auszulassen was eingeschlossen"). Lo recuperamos en esta nota:

"Hay una variedad de ciencias que se apoyan en principios diversos. Y así pertenece a la *mathesis* pura todo lo referente a la doctrina acerca del movimiento en cuanto sólo se supone el cambio de lugar y lo que se sigue de esto, y para esta doctrina no se precisan otros principios que los de la geometría. Pero cuando se examina la causa del movimiento y se indaga qué efecto recíproco produce el impulso en los cuerpos se requiere un principio más elevado en que ya no se dirija a los cuerpos con la mano, por así decirlo, sino que deben adoptarse reglas sobre la causa y el efecto. De este modo surge la física a la que se puede llamar pura porque contiene las leyes de la naturaleza y sus consecuencias.

"Yo consideraría que la metafísica es por consiguiente esa ciencia que trata de las causas de las cosas y para ello emplea el principio de que nada ocurre sin razón y que, por lo tanto, la razón de lo que existe debe extraerse de la prevalencia de las esencias, la realidad de las cuales está fundada en alguna substancia primitiva que existe por sí. Así surge allí a la vez la naturaleza de las mónadas o sea de las substancias simples. Pero la ciencia general, que algunos llaman metafísica, en la medida en que es digna del nombre de ciencia, pertenece a la lógica, esto es, a la ciencia que sólo emplea el principio de contradicción; la aritmética se ocupa del modo más preciso de la cantidad; y si a ésta se añade el lugar se hace cargo la geometría; y si se añade la doctrina del tiempo se ocupa la foronómica; y si se añade la consideración de la cohesión se hace cargo de una parte, por decirlo así, la mecánica.

"Pero de la metafísica desciende la ciencia física acerca de las leyes de la natu-

En consecuencia ajustémonos por ahora al método expositivo del autor y consideremos su tabla, con la que quiso abarcar la metafísica según el procedimiento habitual, en la que debe señalarse lo siguiente: (1) El ser tomado con la máxima generalidad sólo puede tener principios nocionales, pues si todo ser tiene principios y los principios a su vez son seres se iría al infinito. (2) No deben confundirse la esencia y la existencia como hace el autor cuando dice que de la unión de la materia y de la forma resulta la esencia de cualquier ser o sea la existencia. (3) No debe considerarse, como hace el autor, que la unidad y finitud del ser son lo mismo, a menos que alguien pretenda con el autor que Dios sea finito. (4) Lo compuesto no es un ser sino un enunciado o verdad acerca del ser y consiste en cierta relación entre las cosas. (5) Lo privativo, que el autor llama indeterminado, como no-hombre, no debe llamarse ser, puesto que más bien es algo común al ser y al no-ser. Pues lo que es nada es ciertamente no-hombre y lo que es animal también es no-hombre. Y así no-hombre es común a la nada y al animal, o sea al no-ser y al ser. (6) Debió incluirse el ser de razón entre los no-seres. (7) En la tabla de los no-seres se coloca a lo imposible entre los seres no-imaginarios; pero me parece que nada es más imaginario que lo imposible. Podría dividirse el no-ser en significante y no significante, y lo significante en posible e imposible; lo posible en lo que a veces existe y en lo que nunca existe; lo que a veces existe en pretérito y futuro: lo imposible en hipotéticamente imposible y absolutamente imposible. Lo no significante en expreso, como Blitiri[11], y no expreso, como aquello de lo que ni siquiera se trata, o sea lo que no es objeto.

---

raleza, que se llama dinámica. Usa vez unida a la geometría y a la foronómica se la podría llamar "mecánica más sublime", y aplicada mediante los experimentos de los cuerpos, produce el resto de la ciencia física. Pero si se adopta un tratamiento completamente diferente y se refieren todas las cosas al fin, esto es a la felicidad, entonces surge la filosofía activa, esto es la filosofía moral y civil, y la misma teología natural práctica como doctrina acerca de la república del universo. Entendido esto podemos pasar en silencio lo que expone el autor sobre la naturaleza y la constitución de la metafísica, a la que acepta como en general suelen las disciplinas filosóficas que siguen el método expositivo, por la razón de que es lícito multiplicar las disciplinas". Aquí termina el texto suprimido por Leibniz.

[11] Ver *La profesión de fe*, nota 36 (Sección II, 2).

Al capítulo general

(1) Algunos como Göckel (Goclenius) y Jakob Thomasius[12] consideran que la metafísica (la ordinaria, por cierto) es un mero léxico filosófico de términos generales escrito no alfabética sino metódicamente. Del mismo modo que Jacques Ozanam nos dio un *Diccionario matemático*[13] y un diccionario filosófico que contenía los términos de las ciencias, incluidos los especializados y estaba escrito no según el orden alfabético sino como método, y que contenía casi el esqueleto de las ciencias o sea las definiciones extraídas de las disciplinas y dispuestas según las divisiones de las ciencias. Pero podría añadirse un índice alfabético mediante el cual se discriminarían también los diversos significados de una misma palabra. Por ejemplo, "elipsis" tiene un sentido para los gramáticos y otro para los geómetras.

(2) El autor examina aquí los primeros principios pero no explica en qué consisten. Hay que decir aquí que son primeros principios en general las verdades que no pueden ser probadas. Y éstas son dobles, de la experiencia y de la razón. Los primeros principios de la experiencia son todo lo que experimentamos en nosotros con un sentir inmediato, por ejemplo que percibimos variedad de cosas. Los primeros principios de razón son los que surgen de la naturaleza misma de la verdad y tales son todas las proposiciones de género idéntico, como que todo A es A. lo que es A no es no A, lo que no es no A es A, la proposición verdadera no es falsa, la proposición falsa no es verdadera, la proposición no falsa es verdadera, la proposición no verdadera es falsa.

Al capítulo I sobre el ser en general

(1) El autor fusiona erróneamente la esencia y la existencia. Dice que "la esencia y la existencia no son sino la naturaleza misma del ser, llamada razón y *quidditas*". Pero

[12] Rudolf Göckel (Goclenius) (1547-1628), *Lexicon philosophicum* (Frankfurt, 1613, reimpresión Hildesheim, Olms, 1964), obra citada y recomendada por el propio Leibniz, GP VII, 365 y A I, v, 442. En la obra de Risse citada en la nota 3 se encontrarán referencias a muchas obras de Göckel. Para Jakob Thomasius, maestro de Leibniz, ver C 512 y H. Schepers, "Begriffanalyse und Kategorialsynthese", SLS, III, 49.
[13] Jacques Ozanam (1640-1717), *Dictionnaire mathématique* (Amsterdam, 1691).

una cosa es la cuestión acerca de la esencia, otra acerca de la existencia. Una vez que advertimos la esencia del círculo (a saber, que todos los puntos extremos de la figura plana equidistan de uno central) indagamos después por su existencia aplicando esta definición a una figura propuesta que se presenta como círculo, esto es, si existe o no. Por lo tanto podemos conocer la esencia del círculo aunque su existencia nos sea desconocida.

Al capítulo II sobre los principios de cualquier ser

(1) El autor sostiene que todo ser consta de materia y forma, también Dios. Intenta probarlo arguyendo que la forma le da al ser una naturaleza diferente, la materia le da una naturaleza común. Pero, de nuevo, debía probar esto. Pues dos cosas pueden tener en común el ser seres o cosas, aunque no tengan ninguna materia en común. Y finalmente es como si alguien pretendiera que la línea y el tiempo tuvieran alguna materia en común porque tienen en común el ser algo real, más aún, el poseer cantidad y el ser continuas.

(2) El autor sostiene que Dios en especial consta de materia y forma, primero porque la escritura describe a Dios como no siendo sin materia (ἄυλος aulos) o sin forma (ἄμορφος amorfos). Pero no explica cuáles sean esas descripciones de la escritura sino que (acaso a la manera de los antropomorfitas) argumenta pasando de expresiones analógicas a la esencia de Dios. En segundo lugar dice que nadie concibe al ser sin pensar al mismo tiempo en la materia, pero aquí incurre en petición de principio. Dice en tercer lugar que donde se da género y diferencia específica, se da materia y forma. Pero no prueba esta consecuencia. Pretende, empero, que Dios es de una materia y forma más noble. Pero aquí se contradice: pues si la materia de Dios es más noble, no es común con las demás.

(3) Pretende que la materia es de género metafísico y la potencia de género lógico; y que la forma es, metafísicamente, acto, lógicamente, diferencia. Pero también la materia contiene algo actual, por ejemplo la ἀντιτυπία o resistencia, y la forma también contiene la potencia, a saber, la potencia de actuar. Digamos mejor, pues, que la materia es principio de pasión y la forma principio de acción. Pero en Dios no hay pasión alguna, por lo tanto carece de toda materia, incluso

considerada metafísicamente. En lo que respecta al género y la diferencia no siempre se corresponden con la potencia y el acto. Por cierto el género a veces se transforma en diferencia y la diferencia en género, en la medida en que cambiamos el modo de distribuirlos. Por ejemplo, el cuadrado es un equilátero rectángulo o sea que posee todos sus lados rectos. Si ahora se considera el rectángulo como género, equilátero constituye la diferencia, y podría decirse

El rectángulo es { equilátero, por cierto *cuadrado*
disquilátero (heterómekes). 41

Si se considera el equilátero como género, rectángulo constituye la diferencia y puede decirse

El equilátero es { rectángulo, por cierto *cuadrado*
oblicuángulo, por ejemplo el triángulo equilátero.

(4) Lo que trae sobre la materia primera de los cuerpos no debe tratarse en este lugar, como el mismo autor reconoce. Mientras tanto insinúa aquí principios peligrosos como que la materia es coeterna con Dios y que las almas son aniquiladas por la muerte, pero no ofrece prueba alguna. Dice que el alma es un accidente, casi del mismo modo como algunos decían que el alma es armonía, según Platón en el *Fedón*[14]. Pero en ningún lugar prueba esta opinión suya. Finalmente llega a afirmar que en la resurrección han de surgir hombres completamente nuevos en cuerpo y alma. Por donde no se ve de qué modo nos ha de alcanzar la felicidad o infelicidad de aquellos hombres. Refutar esto no corresponde en este lugar. Emplea el artificio siguiente: para establecer su propia opinión se refugia en la refutación de los argumentos de la opinión contraria pero aduce argumentos ordinarios y los propone débilmente de modo que sea fácil poder refutarlos[15].

(5) Mientras tanto reconoce que existen algunas operaciones del alma que no dependen del cuerpo considerado como instrumento. Pero una vez admitido esto ¿cómo puede decirse que el alma no es más que un accidente del cuerpo? Después duda de que el alma sea algo diferente del espíritu puesto que

[14] *Fedón*, 85e - 95a.
[15] Lo que Leibniz rechaza es la elección de la materia de las tesis rivales, no el procedimiento refutativo.

en la sagrada escritura se los distingue. Sin embargo se inclina a afirmar que este espíritu es como un cuerpo sutil, por naturaleza disipable, pero que Dios lo contiene y conserva hasta el día del juicio. Y dice que esta opinión le parece óptima. En cambio si hubiera conocido la verdadera filosofía juzgaría fácilmente que las almas son por cierto substancias incorpóreas pero que siempre han sido dotadas de algún cuerpo orgánico por las leyes mismas de la naturaleza, y que la muerte realmente no es más que una especie de transformación y de concentración.

Al capítulo III sobre lo universal y lo singular

(1) El autor rechaza los universales análogos. Considero que no tienen mucha utilidad y que por lo general se los explica incorrectamente. Pero se les podría conferir algún buen sentido de modo que el análogo fuera un género porque el todo depende de una especie, como todos los entes dependen de Dios, todas las cantidades discretas, o sea los números, de la unidad.

(2) Erróneamente rechaza la opinión de quienes consideran que la blancura o la animalidad son algo *abstracto*, pero que lo blanco y el animal son algo *concreto*. Negar esto es disputar por palabras. Pues los filósofos suelen darle ese significado a esas palabras. Y de este modo niega erróneamente los universales concretos y los singulares abstractos.

(3) Impugna la esencia singular común a muchos y afirma que ella envuelve contradicción. También yo discutiría sin temor contra los teólogos ortodoxos si ellos, con el mismo sentido con que afirman que Dios es uno, lo aplicaran a todo y con el mismo sentido afirmaran que el padre es Dios, el hijo es Dios y el espíritu santo es Dios; y que el padre, el hijo y el espíritu santo son diversos. Pues la palabra 'Dios' se toma en un sentido cuando decimos que Dios es uno, en otro cuando decimos que es tres, cualquiera de los cuales es Dios.

Al capítulo IV sobre el tiempo y el lugar

(1) El autor dice que la eternidad es el tiempo que no tiene término en uno y otro extremo o sea la duración omnímodamente infinita. Esto puede disculparse con la condición de

que se observe mientras tanto que la eternidad, cuando se habla de Dios, designa algo más, a saber, la necesidad de su existencia. Así Dios no es afectado por la fluencia del tiempo, como las criaturas, las que carecen de existencia necesaria y siempre dependen de otra cosa.

(2) El autor impugna a los peripatéticos que sostienen que el 'Ahora' presente no es parte del tiempo. Pero aquéllos están en lo cierto, del mismo modo que el punto no es parte de la línea.

(3) Impugna correctamente a los que definen el lugar como superficie del ambiente [16], pues el lugar es igual a lo localizado, pero la superficie no es igual al cuerpo que incluye, sino sólo a la superficie de ese cuerpo.

(4) El autor considera que el espacio es un accidente. Por cierto estar en el espacio dado es un accidente, pero no se puede decir apropiadamente que el espacio mismo sea un accidente. El tiempo y el espacio son ciertos órdenes universales de cosas existentes, según los cuales una cosa es anterior o posterior a otra; o bien, más próxima a otra o más alejada de ella. Por lo tanto no son substancias ni accidentes sino algo ideal pero fundado en la verdad de las cosas [17].

(5) Le imputa a otros autores una opinión ridícula como si consideraran que Dios está simultáneamente en todos los instantes, o sea que este instante está en todos los instantes de modo tal que todos los instantes coexistirían en este instante. Realmente Dios existe en cualquier instante del tiempo pero no depende de instantes temporales sino que más bien éstos dependen de Dios. Que el pasado y el futuro estén ahora presentes a Dios se lo debe entender en sentido razonable para que no se diga que existen simultáneamente como presentes y que no existen como futuros [18]. Sino que Dios los conoce como si ahora existieran y decretó desde la eternidad una vez acerca de todas las cosas en general, como si no se distinguiera intervalo alguno de tiempo.

(6) El autor se atreve a circunscribir a Dios a cierto lugar, abusando de pasajes de las escrituras que dicen que habita en la luz inaccesible, que está en los cielos [19]. Objeta erró-

[16] No he podido determinar de quiénes se trata.

[17] Doctrina de la madurez acerca del espacio y el tiempo inmejorablemente expuesta en la correspondencia con Clarke.

[18] Recordemos que los socinianos negaban que Dios conociera el futuro.

[19] Salmos, 103, 2; 1 Timoteo, 6, 16; 1 Juan, 1, 5, etc.

neamente que donde Dios está se encuentra la verdadera felicidad. Pero para que disfrutemos de Dios no sólo es necesaria su presencia sino también sentir las perfecciones divinas. Quiere que Dios por esencia esté en cierto lugar pero que por su poder llene el cielo y la tierra. Pero si Dios está confinado a cierto lugar ¿de qué modo puede conocer las cosas distantes o cómo puede actuar en ellas? Si actúa mediante emisarios ¿debe confiar en las relaciones que esos emisarios establecen, como un rey que está sentado en su trono? Y ¿a qué se reduce aquel poder por el cual dice que Dios está presente, si para conocer y obrar Dios emite partículas, accidentes, y los hace volver a sí mismo? Cualquiera ve que esto equivale a nada.

(7) Objeta que si Dios estuviera en todas partes, todas las demás cosas estarían en ninguna parte, como si Dios estuviera en las cosas de una manera circunscripta de modo que excluyera a otras o fuera excluido por otras. Pero Dios está presente en todas las cosas porque todo lo que tienen las cosas de perfección emana continuamente de Dios. También objeta que la esencia divina tiene tantas partes como lugares ocupa, o que está toda en cualquier lugar, lo que considera absurdo. Esto le ocurre porque concibe la esencia divina a la manera de un cuerpo que está difundido por los espacios. Aunque más bien la divina esencia consista en la perfección suprema de la cual dependen todas las cosas unidas. También objeta que de este modo Dios estaría en lugares indecentes. Como si tampoco hubiera en los lugares indecentes animales de estructura admirable que no pueden provenir sino de Dios [20]. La indecencia de los cuerpos mancilla a Dios tanto como al sol.

(8) También niega que Dios concurra a las acciones naturales y civiles, buenas y malas, de los hombres. Y considera que Dios concedió al hombre esta facultad para que pueda hacer por sí mismo las acciones que no exceden las fuerzas humanas. Pero no parece haber considerado suficientemente la perpetua dependencia de la criatura respecto del creador al existir y al obrar. Pues si esta dependencia faltara podría la criatura existir alguna vez careciendo de Dios, lo que está en pugna con la suprema perfección de Dios. De qué modo concurre Dios a lo privativo material no a lo privativo formal del pecado lo he explicado en la *Teodicea* mediante la compa-

[20] Alusión a los que entonces se llamaban "animales espermáticos", ver noticia preliminar a la Sección IX.

ración del río que traslada a un barco cargado, donde el movimiento corresponde al río, la lentitud al peso [21].

Al capítulo V sobre la unidad o sea la finitud y la composición

(1) Aquí el autor niega que Dios sea infinito. Pues dice que de ese modo no podría ser conocido. Pero el autor no aduciría este argumento si supiera matemática, en la que se dan ciertas figuras de longitud infinita o series infinitas cuyas magnitudes sin embargo se pueden conocer; además se puede conocer el infinito, aunque no se lo pueda comprender [22]. También considera que si Dios fuera infinito no poseería una esencia diferente de las demás cosas. El infinito y todas las cosas son casi lo mismo. Pero como Dios es de algún modo, a saber, eminentemente, todas las cosas, envuelve entonces todas las perfecciones de las cosas, pero puras y despojadas de imperfecciones. Por lo tanto la esencia de Dios no está circunscripta por otros límites que por lo que no tiene límites o sea que carece de toda imperfección. Objeta que Dios es visto con ojos finitos y este es el consuelo de un hombre piadoso que verá a Dios en la vida eterna como ahora lo ven los ángeles. ¿Tienen ojos por lo tanto también los ángeles? ¿Quién no ve que esto es grosero y se aparta mucho de la naturaleza divina y angélica?

(2) Dice también que el poder divino es finito pero esto lo prueba con un argumento totalmente incongruente según el cual Dios no puede hacer cosas imposibles, esto es, que envuelvan contradicción. Más aún, es infinito por esto: porque puede hacer lo que es posible. También objeta erróneamente, pues eso implica contradicción, que Dios no pueda producir muchos dioses.

Al capítulo VI sobre las propiedades del ser asignadas por otros

(1) Dice que las propiedades están unidas o separadas, y en las unidas dice que lo uno, lo verdadero, lo bueno a los que se llama trascendentes son los jefes de fila del ejército [23]. El

[21] Ver *Sobre la naturaleza misma*, § 11 y también *Resumen de la Teodicea*, nota 10.
[22] Ver *Advertencias*, al art. 26.
[23] Para la metáfora del ejército como ejemplo de multiplicidad, ver *Nuevo sistema*, § 11. La metáfora está en Locke, *Essay*, II, xii, 6.

autor concede que todo ser es uno, pero niega que todo ser sea verdadero, pues se da el caso de la piedra preciosa falsa, y niega que todo ser sea bueno pues hay hombres malos. Pero de modo similar podría negar que todo ser es uno pues se dan seres que son agregados de muchos seres. Que la piedra preciosa sea falsa no es una cualidad de las cosas sino una denominación extrínseca que procede de nuestra opinión. Y las cosas malas lo son moral o físicamente, no son malas metafísicamente pues han de poseer sus perfecciones que proceden de Dios y, en esa medida, son buenas.

(2) Después discute si el mal es ser lo que nadie ha de negar, sin embargo la maldad es un ser, pero privativo como las tinieblas. Ya he hablado de la distinción entre lo material y formal del mal[24].

(3) El autor rechaza las propiedades secundarias del ser que algunos metafísicos proponen, como el número, el orden, la perfección, la belleza, porque no inhieren en todos los seres. Pero puede decirse que, de algún modo, inhieren. Pues cualquier ser, junto con otro, forma un número, implica un orden y posee alguna perfección y belleza.

(4) Entre las propiedades separadas del ser que algunos proponen examina el acto y la potencia y niega que Dios sea acto puro. Más aún, pretende que en Dios hay potencia pasiva, pues quiere que Dios pueda cambiar su voluntad, pueda ser afectado por nuestras injurias. Pero el cambio de la voluntad divina carece de todo fundamento y la escritura se lo atribuye a Dios sólo atribuyéndole una pasión humana ἀνθρωποπαθῶς (anthropopathós). ¿Pretende el autor en consecuencia que Dios haya errado y se corrija? Dice que el cambio de voluntad, cuando ocurre por causas graves no es signo de imperfección sino más bien de perfección. En verdad el que cambia de voluntad reconoce su error, ciertamente hay alguna perfección en el que yerra de ese modo, pero ésta presupone una imperfección. Las blasfemias de los hombres hieren a Dios tanto como aterroriza a la luna el ladrido de un perro.

(5) El autor impugna con un sofisma las propiedades separadas del ser que algunos exponen. Niegan que todo ser sea por sí o por otro, que todo ser sea permanente o sucesivo. En efecto, dice que el espíritu, en cuanto espíritu, no es por sí ni por otro, aunque algún espíritu sea por sí, otro espíritu

[24] Ver nota 21.

por otro. Asimismo el accidente, en cuanto accidente, no es permanente ni sucesivo, aunque algún accidente sea permanente como la gravedad, otro sucesivo, como el movimiento. Pero digo que esto es un sofisma. Añade de su cosecha la reduplicación [25] y no muestra que se la requiera. Basta con que todo espíritu sea por sí o por otro aunque el espíritu, en cuanto espíritu, no sea por sí ni por otro. Con tal modo de argumentar se suprimen todas las propiedades separadas. Pero esto sería litigar acerca de palabras. Por lo demás reconozco que las propiedades del ser separadas pueden ser referidas a sus divisiones, acerca de las cuales hablaremos ahora.

Al capítulo VII sobre las especies del ser

(1) El autor objeta que el ser no es un género de substancia ni de accidente. Porque la diferencia que contrae el ser a substancia o a accidente, como la subsistencia, también es ser. Responde que esto no obsta, pues del mismo modo el accidente es o bien absoluto o respectivo y sin embargo también la absolutez es un accidente. Yo diría que ni la absolutez es un accidente ni la subsistencia un ser; pero lo que es verdad es esto: que un ser subsiste, que un accidente es absoluto. De otro modo se multiplicarían los entes sin necesidad [26]. Y con el mismo derecho la entidad sería ente, y se daría también la entidad de la entidad y así al infinito. Practica muchos análisis acerca de lo unívoco y lo análogo, pero no vale la pena demorarse en ello.

(2) Examina la división del ser en simple y compuesto, y del compuesto en ser por sí y por accidente —simple, como hombre—; compuesto por sí, como animal racional, compuesto por accidente, como hombre docto. Pero estas divisiones, en realidad, son de los términos, no de las cosas. El hombre docto no difiere de Cicerón o de algún otro en el que pensamos, ni el animal racional difiere del hombre sino por la expresión.

(3) Niega las substancias incorpóreas y sólo aspira a que tengan una naturaleza más sutil o más densa. Y así también parece que lo hace corpóreo a Dios. Por donde puede entenderse cuán mísero es el Dios que ha forjado. También examina

[25] Para la reduplicación ver *La profesión de fe*, nota 51.
[26] El principio clásico del nominalismo moderado que profesa Leibniz.

si los accidentes inhieren en Dios, porque los atributos también son accidentes. Pero la unidad, la sabiduría, la bondad, son accidentes de Dios tanto como es un accidente del círculo el poseer la máxima capacidad entre las figuras de perímetro igual; no toda propiedad es un accidente. También objeta que a Dios se le atribuya un modo porque es menos que un accidente. Pero si por modo se entiende la modificación, no se le atribuye a Dios porque es inmutable. El modo esencial carece de imperfección. Los decretos de Dios no son modificaciones puesto que son eternos. Las acciones de Dios no contienen cambio o pasión en Dios sino en las cosas que cambian.

(4) Irrisoriamente atribuye a Dios un cuerpo glorioso, como a los santos, porque dice que veremos a Dios con los ojos corpóreos y tal como es, porque 1, Juan 3, 2, parece decir que seremos semejantes a Dios. Pero esa semejanza, cualquiera sea, debe ser preservada del pecado. Y ver con los ojos corpóreos a Dios es una contradicción si no atribuimos a Dios un cuerpo que emita o refleje rayos, pero ¡quién no ve lo absurdo que eso sería en la substancia suprema!

(5) Aduce pasajes de autores antiguos que afirman que los ángeles tienen cuerpo. Pero no por eso aquéllos niegan que los espíritus angélicos sean incorpóreos así como no niegan que nuestro espíritu sea incorpóreo aunque se encuentre en un cuerpo. También alega ridículamente que en el juicio final los ángeles han de emplear trompetas. ¿Puede imaginarse algo más grosero?

(6) Divide el accidente en cantidad y cualidad. La cantidad en discreta, acerca de la cual trata la aritmética, y en continua, de la que trata la geometría; la cualidad en absoluta y respectiva, que es la relación. Pero yo prefiero quitar la relación de la cualidad. Pues es algo que no se produce por sí sino que resulta producido por otro. Sin duda las relaciones que realmente no son más que respectos, no son cosas sino verdades.

(7) Después el autor examina las relaciones en lo divino que pertenecen completamente a otro género y según nuestro modo de concebir las erigimos en personas y dice que toda relación es un accidente. Pero la relación entre el centro y la circunferencia no es un accidente del círculo. Niega, correctamente, que las personas sean relaciones, pues no decimos que las personas sean relaciones sino que están constituidas por relaciones. Objeta que van a surgir muchas personas porque en Dios hay muchas relaciones, pero no todas son constitutivas.

También objeta que todo lo que subsiste es substancia, pero una cosa es lo que subsiste en absoluto, que propiamente llamamos substancia, y otra lo relativo, como las personas en lo divino.

(8) Refiere todos los accidentes, aparte de la cantidad, a la cualidad. Pero yo consideraría que deben distinguirse la cantidad y la cualidad de la acción-pasión, pues aquéllas son permanentes, éstas son un ser transitorio o sea sucesivo. Por ejemplo la fuerza para mover es una cualidad, pero el movimiento es una acción. Considero que más que seres las relaciones son verdades que resultan de la constitución de las cosas.

(9) Después examina muchos seres de razón y en especial las nociones, pero éstas no son seres sino que consisten en relaciones con la mente. Y, para decirlo en dos palabras, los seres de razón no son sino términos. Así la substancia universal o sea el hombre en general no es una cosa sino un término. No se da el hombre que sea universal y así los filósofos pueden abstenerse de muchas cuestiones vanas y ahorrar papel o, más bien, el tiempo del lector y el de ellos.

Al capítulo último sobre el no ser

(1) Pretende que Dios ha creado todas las cosas no de la nada sino de la materia informe, de lo invisible ἐκ τῶν μὴ φαινομένων (ek ton me fainoménon) se hicieron las cosas visibles τὰ βλεπόμενα (ta blepómena) según la epístola a los hebreos XI, 3 [27]. Pero de aquí no se sigue que el caos mismo no haya sido producido de la nada, ya que la conservación misma de las cosas es una producción perpetua a partir de la nada.

(2) Afirma correctamente que Dios puede hacer más cosas que las que quiere o hace pero considera que algo es imposible aunque no envuelva contradicción, por defecto de los requisitos. Pero eso es imposible sólo hipotéticamente. Niega la ficción de que la quimera sea un ser de razón. Pero en el caso de ser posibles, esos seres son términos, no cosas.

(3) El autor considera los grados de no-ser; próximo al ser está el pretérito o el futuro, lo que no es sino que fue o que será. De aquí se sigue lo posible, que ni fue, ni es, ni será; y sin embargo pudo o podría ser. De esto se exceptúa lo impo-

[27] Los socinianos niegan la creación, *Teodicea,* § 299; GP VI, 293.

sible, que es lo que implica contradicción. A esto finalmente se añade lo imaginario. Pero ciertamente esto será posible o imposible y añadirá a éstos sólo la relación con la opinión de los hombres. Así fue imaginario el seudo Nerón, el seudoemperador Federico II, porque eran posibles pero sin embargo falsos. Pero otras cosas imaginarias son la cuadratura del círculo de Thomas Gephyrander o de Hobbes, o de algunos recientes cuadradores (τετραγωνιζούντων tetragonizóunton)[28] pues esta cuadratura no sólo es ficticia sino, como esos intentos muestran, imposible.

[28] Ver el *Diálogo entre un político y un sacerdote*, nota 13.

4

PRINCIPIOS METAFÍSICOS DE LA MATEMÁTICA (CA. 1714-16) GM VII, 17

Como el distinguido matemático Christian Wolff se ha referido recientemente, en su Curso latino de Matemática, a ciertas reflexiones mías sobre el análisis de los axiomas y la naturaleza de la semejanza, explicándolas a su modo (véase *Acta Eruditorum*, año 1714)[1], he juzgado oportuno publicar, para que no se pierdan, algunas ideas relacionadas con ello, concebidas por mí hace tiempo, que permiten entender que existe un arte analítico más vasto que la matemática, a la cual esta ciencia toma prestados sus métodos más bellos. Creo conveniente, por lo tanto, empezar a un nivel un poco más profundo.

Si se postula que existen varios estados de cosas que no 18
envuelven nada opuesto, se dice que existen simultáneamente. Así negamos que sean simultáneos lo ocurrido el año pasado y lo ocurrido este año, pues envuelven estados opuestos de la misma cosa. *Si uno de dos estados no simultáneos envuelve la razón del otro, aquél se considera anterior, éste posterior.* Mi estado anterior envuelve la razón de que exista el posterior. Y como mi estado anterior, debido a la conexión de todas las cosas, envuelve también el estado anterior de las otras cosas, mi estado anterior envuelve asimismo la razón del estado posterior de las otras cosas, y por lo tanto es anterior a ese estado de ellas. *Y por esto, cada existente es simultáneo con, o anterior o posterior a otro existente. El tiempo es el orden de existir de los que no son simultáneos.* Y por esto es el orden

[1] Leibniz se refiere a una reseña anónima de la obra de Wolff, *Elementa Matheseos universae*, vol. I, Halle, 1713. En esa reseña se señala que Wolff utiliza la definición leibniciana de semejanza y su demostración del principio de que el todo es mayor que cada una de sus partes. Ver L. Loemker, *G. W. Leibniz. Philosophical Papers and Letters*, Chicago, University of Chicago Press, 1956, II, 1205. Todas las notas a este escrito son de Roberto Torretti.

general de los cambios, en que no se tienen en cuenta las diversas especies de cambios.

La duración es la magnitud del tiempo. Si la magnitud del tiempo disminuye continuamente de modo uniforme, el tiempo desaparece *en el momento* cuya magnitud es nula.

El espacio es el orden de coexistir, esto es, el orden de existir de los entes simultáneos.

Los entes se juzgan más próximos o más remotos en ambos órdenes (del tiempo y del espacio), según se requieran más o menos entes adicionales para captar el orden entre ellos. Por esto dos puntos son más próximos si los entes interpuestos, máximamente determinados por ellos, constituyen algo más simple. Tal objeto interpuesto, máximamente determinado, es el camino más simple de uno al otro, a la vez mínimo y máximamente uniforme, a saber, la recta, que es más corta cuando se interpone entre puntos más próximos.

La extensión es la magnitud del espacio. Erradamente se confunde de ordinario la extensión con lo extenso, y se la considera como si fuese una substancia [2].

Si la magnitud del espacio disminuye continuamente de modo uniforme, desaparece en el punto, cuya magnitud es nula.

La posición es un modo de la coexistencia. Por esto no sólo envuelve cantidad, sino también cualidad.

La cantidad o magnitud es aquello que puede conocerse en las cosas por su mera compresencia (o percepción simultánea). Así no puede conocerse qué es un pie o un codo si no tenemos actualmente algo a modo de medida, que pueda luego aplicarse a otros objetos. Y no se puede explicar satisfactoriamente el
19 pie con ninguna definición que no envuelva a su vez algo así. Pues si decimos que un pie son doce pulgadas, se suscita la misma cuestión con respecto a la pulgada, y no ganamos con ello una luz mayor; y no es posible determinar si la noción de pulgada o la de pie es anterior por naturaleza, pues depende de nuestro arbitrio tomar como base a la una o la otra.

La cualidad, empero, es aquello que puede conocerse en las cosas cuando se las observa en su singularidad, sin que haga falta la compresencia. Tales son los atributos que se explican en la definición o por las diversas determinaciones que envuelven [3].

[2] Leibniz alude a los cartesianos. Ver en este volumen *Advertencias*, al art. 52.

[3] Ernst Cassirer hace una interesante observación con respecto a este pasaje: a la luz de los conceptos de cantidad y cualidad aquí propuestos, resulta que las "formas"

Iguales son entes de la misma cantidad.

Semejantes son entes de la misma cualidad. Por lo tanto, si dos entes semejantes son desiguales sólo pueden distinguirse por compresencia.

Es evidente en virtud de esto, por ejemplo, que dos triángulos equiángulos tienen lados proporcionales y viceversa. Pues si los lados son proporcionales, los triángulos son necesariamente semejantes, ya que se los determina de modo semejante. Además, en todo triángulo la suma de los ángulos es la misma, ya que es igual a dos rectos; por lo tanto, es necesario que la razón entre los ángulos homólogos y dicha suma sea la misma en un triángulo que en el otro; de otra suerte, uno de ellos podría distinguirse del otro por esto mismo, vale decir, de por sí, o considerado en su singularidad. Así se demuestra fácilmente lo que de otro modo sólo se establece con muchos rodeos.

Homogéneos son entes respectivamente iguales a otros semejantes entre ellos. Sean A y B tales que podamos suponer L igual a A, y M igual a B, donde L y M son semejantes; entonces llamamos homogéneos a A y B.

Por esto suelo decir que son homogéneos los entes que pueden hacerse semejantes por una transformación, como una curva y una recta. Pues si A se transforma en L que es igual a A, puede hacerse semejante a B o a M, en la cual suponemos que se transforma B.

Decimos que algo está en un lugar o es *ingrediente* de algo, si dado esto se entiende inmediatamente que por eso mismo está dado aquello, sin que haya que recurrir a inferencias. Así, cuando postulamos una línea finita, postulamos sus extremos y sus partes.

Lo que está en algo homogéneo con ello se llama *parte*, y aquello en que está se llama *todo*. En otras palabras, parte es un ingrediente homogéneo.

Límite común es aquello que está en dos entes que no tienen una parte común. Si se entiende que son partes del mismo todo, su límite común se llama un *corte* del todo.

---

y las leyes universales de la matemática, que se dejan establecer con pleno rigor conceptual, presuponen relaciones generales de carácter *cualitativo*, mientras que la magnitud *absoluta* de un objeto particular (que es lo que aquí se entiende por *cantidad*) sólo puede captarse por su presencia sensible inmediata. Ver *G. W. Leibniz. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Leipzig, 1904 y sgts., I, 55, nota 83.

Es obvio, pues, que el límite no es homogéneo con lo limitado por él, ni el corte con lo cortado.

El tiempo y el momento, el espacio y el punto, el límite y lo limitado, aunque no son homogéneos, son sin embargo *homógonos*, por cuanto el uno puede desaparecer en el otro en virtud de un cambio continuo.

Entendemos que el lugar que se dice *está en* otro lugar es homógono con éste; si es parte suya o igual a una parte no sólo será homógono sino además homogéneo. Aunque el ángulo está sobre un punto[4], no está en él; de otro modo, se concebiría en el punto una magnitud.

Si una parte de una cosa es igual al todo de otra, aquélla se llama *menor*, ésta *mayor*.

Así, *el todo es mayor que la parte*. Sea A el todo, B la parte; digo que A es mayor que B, por cuanto una parte de A (a saber, B) es igual a todo B. La cosa puede presentarse también mediante un silogismo, cuya mayor es una definición y cuya menor es una proposición idéntica:

Lo que es igual a una parte de A es menor que A (por definición);

B es igual a una parte de A, a saber, B mismo (por hipótesis);

por lo tanto, B es menor que A.

Vemos aquí que las demostraciones finalmente se resuelven en dos clases de indemostrables: definiciones o ideas y proposiciones primitivas, que son idénticas, como en este caso 'B es B' o 'cada cosa es igual a sí misma', e infinitas otras por el estilo.

Movimiento es cambio de posición.

Se mueve aquello en que hay un cambio de posición y hay a la vez una razón del cambio.

El móvil es homógono a lo extenso, pues hasta el punto se concibe como móvil.

El *trayecto* es el lugar continuo sucesivo de una cosa móvil.

La *huella* es el lugar que la cosa móvil ocupa en un momento dado. Por esto la huella del límite es un corte del trayecto que el límite recorre, si damos por supuesto que el móvil no camina por sus huellas.

Se dice que *el móvil camina por sus huellas* si cada punto

[4] Entiéndase: su vértice. La traducción es inevitablemente forzada, pues en español hablamos de construir un ángulo *en* un punto.

suyo distinto de su límite sucede continuamente en su lugar a otro punto del mismo móvil.

Si postulamos que el móvil no se mueve de esta manera, entonces una *línea* es el trayecto de un punto.

Una *superficie* es el trayecto de una línea.

Un *volumen* o espacio, o como se dice vulgarmente, un 21
sólido, es el trayecto de una superficie.

Las magnitudes de los trayectos por los que un punto describe una línea, una línea una superficie, una superficie un volumen, se llaman *longitud, anchura* y *profundidad*. Se llaman dimensiones y en la geometría se muestra que no hay más que tres.

Tiene anchura lo que tiene un corte extenso o es limitado por algo extenso.

Tiene profundidad lo que no limita algo extenso ni puede ser un corte de algo extenso; en lo profundo hay pues algo más que lo que puede ser límite.

La línea es lo último que, siendo extenso, limita.

El volumen es lo último que, siendo extenso, es limitado.

La semejanza o desemejanza en un volumen o espacio se conoce por la consideración de los límites; por esto, como el *volumen* es algo más que lo que puede ser límite, internamente es por doquier semejante. Volúmenes cuyos confines totales coinciden, son congruentes o se asemejan, son volúmenes coincidentes, congruentes o semejantes[5]. Lo mismo ocurre en el *plano*, que es una superficie internamente uniforme o semejante a sí misma, y en la *recta* que es una línea internamente semejante a sí misma.

El *confín total* de los entes extensos que poseen anchura puede llamarse *ámbito*. Así el ámbito del círculo es la circunferencia; el ámbito de la esfera es la superficie esférica.

El *punto* (del espacio) es el lugar más simple, o lugar de ningún otro lugar.

El *espacio absoluto* es el lugar más lleno, o lugar de todos los lugares.

De un punto nada prosulta[6].

[5] *Coinciden* dos objetos idénticos que sólo difieren en la denominación, como el trayecto de A a B y el trayecto de B a A; *son congruentes* dos objetos que difieren a lo sumo por sus relaciones con objetos externos. Ver GM VII, 29.

[6] Leibniz usa en latín el neologismo *prosultare*, que explica unas líneas más abajo. La peculiaridad e importancia del concepto que quiere expresar con él, justifica la adopción de un neologismo similar en español, al menos en este contexto.

De dos puntos prosulta algo nuevo, a saber, cada punto único en su posición respecto de aquéllos, y el lugar de todos esos puntos, esto es, la *recta* que pasa por los dos puntos indicados [7].

De tres puntos prosulta un *plano*, esto es, el lugar de todos los puntos únicos en su posición respecto a tres puntos no situados en una misma recta [8].

De cuatro puntos que no están situados sobre el mismo plano prosulta el *espacio absoluto*. Pues cualquier punto es único en su posición respecto a cuatro puntos no situados en un mismo plano.

Uso el vocablo *prosultar* para indicar una idea nueva,
22 cuando al presuponer ciertos objetos se determina algún otro en virtud de que éste es único en su relación con aquéllos. Se entiende que en el presente caso la relación considerada es la posición.

El tiempo puede continuar hasta el infinito. En efecto, como todo el tiempo es semejante a cualquier parte suya, estará con otro tiempo en la misma relación en que la parte está con él, y así se concebirá que continúa en otro tiempo mayor.

Análogamente, *el espacio sólido o volumen puede continuar hasta el infinito*, por cuanto cualquier parte suya puede suponerse semejante al todo. Y por esto también el plano y la recta continúan hasta el infinito. Del mismo modo se muestra que el espacio, como la recta, y asimismo el tiempo, y en general lo continuo pueden subdividirse hasta el infinito. Pues en la recta y en el tiempo, la parte es semejante al todo y, por lo tanto, puede dividirse en la misma proporción que éste. Aunque hay objetos extensos cuyas partes no son semejantes al todo, es posible sin embargo transformarlos en otros que tienen esta propiedad y dividirlos en la misma proporción en que se dividen esos objetos en que se transforman.

De esto se desprende además que dado un movimiento cualquiera se puede postular otro más rápido o más lento que él,

[7] Dados dos puntos, A, B hay una sola recta *m* que pasa por ellos. Cada punto P sobre esa recta está unívocamente determinado por su distancia a A y a B; en cambio, dado un punto Q fuera de esa recta, hay infinitos otros puntos que distan de A y B lo mismo que dista Q, a saber, todos los puntos de la circunferencia cuyo radio es la distancia de Q a *m* y cuyo centro es la proyección perpendicular de Q sobre *m*.

[8] La redacción de Leibniz es un poco descuidada. Debe entenderse que los tres puntos de que se habla al principio del párrafo no son colineales.

en una proporción dada; pues si un rayo rígido gira en torno a su origen, los movimientos de sus puntos son proporcionales a las respectivas distancias del origen, y así las velocidades pueden variar como las rectas.

La *estimación* de las magnitudes es de dos clases: imperfecta y perfecta. Es imperfecta, cuando decimos que algo es mayor o menor que otra cosa, aunque no sean homogéneos ni guarden proporción entre ellos; como si alguien dijese que la línea es mayor que el punto, o la superficie que la línea. En este sentido Euclides ha dicho que el ángulo de contacto [9] es menor que cualquier ángulo rectilíneo, aunque en realidad no cabe ninguna comparación entre estos objetos completamente diversos, que ni son homogéneos ni pueden transformarse el uno en el otro por un cambio continuo. En las estimaciones perfectas entre homogéneos se cumple la regla de que al ir de modo continuo de un extremo al otro se pasa por todos los objetos intermedios; pero ella no se cumple en las imperfectas, pues lo que se llama intermedio es heterogéneo, y así al ir de modo continuo de un ángulo agudo dado a un ángulo recto no se pasa por el ángulo que forma el diámetro o el radio con la circunferencia, aunque se diga que éste es menor que un ángulo recto y mayor que cualquier ángulo agudo; pues aquí se entiende 'menor' impropiamente como aquello que está comprendido dentro de otro.

Hay muchas relaciones cuantitativas. Así, dos rectas pueden tener entre ellas la relación consistente en que la suma de
ambas sea igual a una recta fija. Y pueden haber infinitos 23
pares de rectas que tienen esta relación entre ellas, digamos x e y, tales que $x + y = a$; si, por ejemplo, a es como 10, x e y pueden ser como 1 y 9, como 2 y 8, como 3 y 7, como 4 y 6, como 5 y 5, como 6 y 4, como 7 y 3, como 8 y 2, como 9 y 1. Pero pueden hallarse también infinitas fracciones menores que 10 que satisfacen la ecuación. Así también hay una relación entre dos rectas x e y, tal que la suma de sus cuadrados sea igual al cuadrado dado de una recta a, de modo que $x^2 + y^2 = a^2$; y pueden hallarse infinitos pares de estas rectas, y esta es la relación que hay en el círculo entre el seno de un ángulo y el de su complementario, y viceversa; si uno es x, el otro es y, siendo el radio a. Y cabe concebir infinitas relaciones tales, tantas cuantas especies de líneas cabe trazar en el plano: si las x son las abcisas sobre un eje recto, las y serán las orde-

[9] Esto es, el ángulo formado entre una curva y una tangente suya.

nadas paralelas entre sí, levantadas desde las abcisas y que terminan en una línea.

Pero la más simple de todas las relaciones es la llamada *razón* o *proporción*, que es la relación de dos cantidades homogéneas, surgidas de ellas solas, sin postular un tercer objeto homogéneo. Por ejemplo, si y es a x como un número es a la unidad, esto es, si $y = nx$; en cuyo caso, si las x son las abcisas, las y las ordenadas, el lugar es una recta — digo, el lugar, esto es, la línea en que terminan las ordenadas. Esto hace evidente también que, si hubiese una ecuación local [10] de cualquier grado, como $lx^3 + my^3 + nx^2y + pxy^2 = 0$, donde l, m, n, p, son números puros, el lugar a que se aplica la ecuación ha de ser una recta y estará dada la proporción entre x e y. Sean dadas dos rectas que se comparen de cualquier modo. Por ejemplo, que se sustraiga la menor de la mayor cuantas veces se pueda, y luego el residuo de la menor, y nuevamente el residuo de aquello que cuantas veces se podía se sustrajo, hasta que el minuendo se agote, en el caso de que las cantidades sean conmensurables, caso en que el último sustraendo constituye la medida común; o hasta que se tenga una ley de la progresión infinita, si ellas son inconmensurables. La serie de los números cocientes será la misma, si la proporción es la misma. Pues si a es a b como

$$l + \cfrac{1}{m + \cfrac{1}{n + \cfrac{1}{p + \text{etc.}}}}$$ es a la unidad, entonces l, m, n, p, etc.

será la serie de los números cocientes. Por ejemplo, si a es 17 y b es 5, la serie constará sólo de los tres términos l, m, n, que serán los números 3, 2, 2, respectivamente. Si a y b son partes
24 de una recta dividida en media y extrema razón [11], entonces

[10] La ecuación local, esto es, una ecuación que determine el lugar geométrico. Ver Descartes, *La Geometría*, libro II: "estos lugares no son otra cosa, que los que resultan cuando tratando de encontrar algún punto al que falta una condición para estar completamente determinado .... todos los puntos de una misma línea pueden ser tomados por el que se buscaba .... Y siempre y cuando esto suceda, se puede llegar a una ecuación que contenga dos cantidades desconocidas..." (traducción de Pedro Rossell Soler, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947, pág. 95).

[11] Un punto divide un segmento recto en media y extrema razón si lo corta en dos partes, la mayor de las cuales es media proporcional entre el segmento entero y la otra, Euclides, *Elementos*, VI, definición 2.

si a es

mayor y b menor, a será a b como $1 + \cfrac{1}{1 + \cfrac{1}{1 + \cfrac{1}{1 + \text{etc.}}}}$

es a la unidad; los cocientes serán unidades y la serie de ellos irá hasta el infinito. Si a y b son rectas cualesquiera entre las que hay la misma proporción que entre $\frac{l}{1} + \frac{m}{2} + \frac{n}{4} + \frac{p}{8} + \frac{q}{16}$ etc., y la unidad, si suponemos que l, m, n, p, q, etc., son iguales a cero o a uno, la serie termina o es periódica, pues los números son conmensurables.

De esto se desprende que las líneas son semejantes en proporción a las rectas homólogas, las superficies en proporción a los cuadrados de rectas homólogas y los sólidos en proporción a los cubos. Sean dos objetos extensos semejantes A y L, y sean B y M homólogos homogéneos. Puesto que A con B (que simbolizamos A:B) es semejante a L con M (o sea L;M), la proporción de A a B será idéntica a la de L a M; si no fuera así, A:L podría distinguirse de B:M de otro modo que por compresencia; y entonces se presentarían otros números para expresar la proporción. Por lo tanto, obtendremos, permutando, que A es a L como B es a M, según afirmábamos. Así se demuestra que los círculos son entre sí como los cuadrados de sus diámetros; las esferas como los cubos de sus diámetros. Sean los círculos (esferas) A y L; los cuadrados homólogos (cubos homólogos) B y M.

Queda, pues, de manifiesto que el *número*, en general, sea entero, quebrado, racional, irracional, ordinal o trascendente, puede definirse con un concepto general, como aquello que es homogéneo a la unidad, o que se relaciona con la unidad como una recta con una recta[12]. Es obvio además que si la razón de a a b se considera como un número que es a la unidad como la recta a es a la recta b, la razón misma será homogénea a la unidad: la unidad, por otra parte, representa la razón de la igualdad.

[12] Debemos entender que la relación concierne a las magnitudes de las rectas (mejor dicho, segmentos rectos) en cuestión.

Conviene advertir, además, que toda el álgebra es una aplicación, a las cantidades, del arte combinatorio o doctrina de las formas abstractas, que es la característica universal y pertenece a la metafísica. Así el producto de la multiplicación de $a + b + c +$ etc. por $l + m + n +$ etc. no es otra cosa que la suma de todas las combinaciones binarias de letras tomadas una de cada serie, y el producto de tres series multiplicadas entre sí, $a + b + c +$ etc. por $l + m + n +$ etc. por $s + t + v +$ etc. será la suma de todas las combinaciones ternarias de letras tomadas una de cada serie; y de otras operaciones resultarán otras fórmulas. De ahí que en el cálculo sea útil observar no sólo la ley de los homogeneos, sino también la ley de la justicia, de modo que las relaciones establecidas en los datos o hipótesis se preserven en los resultados buscados o derivados, y donde sea viable, también en el curso de las operaciones; debiendo estimarse en general que cuando los datos siguen un cierto orden, también los resultados se ajustan a ese orden [13]. De aquí se desprende la *ley de la continuidad*, proclamada por mí antes que nadie, en virtud de la cual la ley de los objetos en reposo es como un caso especial de la ley de los que están en movimiento, la ley de los iguales como un caso especial de la ley de los desiguales, la ley de las curvas como un caso especial de la ley de las rectas; lo que se cumple cada vez que un género acaba en la cuasiespecie opuesta [14]. Y a este contexto pertenece ese razonamiento que los geómetras admiran desde antaño, por el cual, a partir de la hipótesis de que algo es, se

[13] La traducción de este pasaje es menos literal y más perifrástica que lo acostumbrado. Sobre este pasaje observa Cassirer lo siguiente: La *lex justitiae* o *ley de correspondencia* se observa en una expresión algebraica cuando ésta ha sido construïda en forma perfectamente simétrica en torno a varias variables; para tales expresiones Leibniz introdujo una manera abreviada de escribirlas y un algoritmo específico; así, la expresión $x^3 + y^3 + z^3 + 2x^2y + 2x^2z + 2xy^2 + 2xz^3 + 2y^2z + 2yz^2 + 5xyz$ se escribiría abreviadamente $x^3 + 2x^2y + 5xyz$ donde x^3 representa todos los cubos, x^2y todos los productos de una variable por el cuadrado de una de las otras dos, etc.; esta representación simbólica permite expresar relaciones de gran generalidad en una fórmula única; así por ejemplo el valor del cubo de una suma de cualquier número de términos se expresa mediante la fórmula $x^3 + 3x^2y + 6xyz$. Ver GM VII, 66 y la citada edición de *Hauptschriften*, I, 63, nota 40.

[14] Entiéndase: cada vez que la variedad de especies de un género se puede ordenar en una serie cuyos miembros difieren cada vez menos del género opuesto, el cual puede en este sentido tratarse como caso especial o cuasiespecie del mismo género, el elemento último o límite de la serie de sus especies.

prueba directamente[15] que no es, o viceversa; o se establece que es opuesto o incompatible, lo que se supone inicialmente que es una especie del género en cuestión. Este es el privilegio de lo continuo; la continuidad, en efecto, se halla en el tiempo, en la extensión, en las cualidades, en los movimientos, y en todo tránsito de la naturaleza, que jamás ocurre a saltos.

La posición es una cierta relación de coexistencia entre muchos entes, que se conoce a través de otros coexistentes intermedios, esto es, tales que tienen con los primeros una relación de coexistencia más simple.

Pero no sólo conocemos que coexisten aquellos entes que se perciben simultáneamente, sino también aquellos que percibimos en sucesión, con tal que se postule que durante el tránsito de la percepción del uno a la percepción del otro el primero no perece, ni nace el segundo. De aquella hipótesis se sigue que ambos coexisten al tiempo en que alcanzamos el segundo; de ésta, que ambos existían ya cuando considerábamos el primero[16].

Hay asimismo un cierto orden en el tránsito de las percepciones, mientras se pasa de un objeto a otro a través de otros. Y esto puede llamarse *trayecto*. Pero como este orden puede variar de infinitos modos es necesario que haya uno máximamente simple, que consista en proceder, según la naturaleza misma de la cosa, a través de determinados intermediarios, a saber, aquellos que se relacionan con cada extremo de la manera más simple. (Si no fuese así, no habría orden, ni razón para discernir en la coexistencia de las cosas, pudiéndose ir de un objeto dado a otro a través de cualquiera.) Este es el trayecto mínimo de uno al otro, cuya magnitud se llama *distancia*.

Para que esto se entienda mejor, prescindiremos ahora de todo lo que pueda observarse en los objetos singulares de cuya

[15] El adverbio "directamente" sorprende un poco aquí, donde se describe la forma de prueba comúnmente llamada "indirecta" (o "apagógica"). No es fácil comprender la conexión entre esta forma de prueba y el principio de continuidad. Cassirer la ilustra con el siguiente ejemplo: para mostrar que las superficies de dos círculos son entre sí como los cuadrados de sus diámetros, demostraban primero los antiguos que esta relación vale para polígonos regulares inscriptos en esos círculos; pero su validez en el caso límite que representan los propios círculos no se probaba directa, sino apagógicamente, mostrando que la hipótesis de una proporción diferente lleva a contradicciones. Ver Euclides, *Elementos*, XII, 2 y *Hauptschriften*, citado, I, 98, nota 72.

[16] "Aquella hipótesis", a saber, que el primer objeto no perece durante el tránsito de la percepción del uno al otro; "ésta", vale decir, que el segundo objeto no nace durante ese tránsito.

26 distancia se trata, considerándolos como si en ellos no hubiese ninguna variedad que observar, o sea, considerándolos como puntos. En efecto, un *punto* es algo en que no se supone que haya nada más coexistente con ello, de modo que lo que está en ello es ello mismo.

Así el trayecto de un punto será una *línea*, que carecerá absolutamente de *anchura*, pues un corte suyo, que consiste en un punto, no tiene longitud.

Con un punto dado no se determina nada fuera de él. Pero dados dos puntos se determina el trayecto más simple de uno a otro, que llamamos *recta*.

(1) De esto se sigue, *primero*, que la recta es el mínimo de punto a punto, o sea que su magnitud es la distancia entre los puntos.

(2) *Segundo*, que la recta es uniforme entre sus extremos; pues no se ha supuesto nada que pudiera dar razón de la variedad.

(3) Resulta asimismo que una posición de un punto que se mueve en ella no puede discernirse de otra si se omite la consideración de los extremos. Por esto también cada parte de una recta es una recta e internamente es por doquier semejante a sí misma, y dos partes suyas no pueden distinguirse si no pueden distinguirse sus extremos respectivos.

(4) Se sigue además, que si se postulan extremos semejantes, o congruentes, o coincidentes, las partes mismas serán semejantes, congruentes o coincidentes. Pero los extremos son siempre semejantes. Por lo tanto, dos rectas cualesquiera son semejantes, y cada parte es semejante al todo.

(5) *Tercero*, se desprende de la definición que la recta pasa por puntos únicos en su relación con dos puntos dados, relación que está máximamente determinada. Es necesario por otra parte que tales puntos existan, pues de otra manera, de dos puntos dados no resultaría nada nuevo determinado. Y si hubiera otro punto en la misma relación que el punto considerado, con A y B tomados a la vez, no habría ninguna razón para que el trayecto máximamente simple determinado pasase por uno más bien que por el otro. Esto es obvio también por lo dicho antes, pues hemos mostrado que, dados los extremos, la recta está determinada, o que si los extremos coinciden, coinciden las rectas.

(6) Se sigue, *cuarto*, que la recta está igualmente dispuesta por todos lados, y no tiene concavidad ni convexidad

como la curva, ya que los dos puntos presupuestos A y B no proporcionan ninguna razón para la diversidad.

(7) Y por esto, si se consideran dos puntos cualesquiera L y M, fuera de la recta, que estén en la misma relación con dos puntos de la recta tomados conjuntamente, de modo que L tenga con A y B la misma relación que M tiene con A y B, esos dos puntos estarán en igual relación con la recta entera, esto es, L tendrá con la recta que pasa por A y B la misma relación que M tiene con ella.

(8) Es manifiesto también que una recta rígida, esto es,
cuyos puntos no cambian sus posiciones relativas, no puede 27
moverse si dos de sus puntos permanecen inmóviles; de otro modo habría más de un punto en la recta en la misma relación con los dos puntos inmóviles, a saber, tanto el punto en que estaba cualquier punto móvil, como aquél al cual es trasladado.

(9) Se sigue, a la inversa, que todos los otros puntos que no están en la recta que pasa por A y B, o no están en la dirección AB, pueden moverse conservando su posición relativa a A y B, mientras A y B permanecen inmóviles, pues la recta es el lugar de todos los puntos que se relacionan con A y B de un modo único; por lo tanto, los demás pueden variar doquiera se hallen, pues la recta es uniforme por todos lados.

(10) En consecuencia si un objeto extenso rígido se mueve de modo que dos puntos suyos permanezcan inmóviles, todos sus puntos en reposo caen en la recta que pasa por los puntos inmóviles, y cualquier punto móvil describe un círculo en torno a esa recta tomada como eje.

Dado tres puntos no situados en la misma recta, lo determinado por ellos es un *plano*. Sean A, B, C puntos no situados en la misma recta; con los puntos A, B se determina la recta que pasa por A y B; con los puntos C y B se determina la recta que pasa por C y B. Con cualquier punto de la recta por A y B junto con cualquier punto de la recta por C y B se determina una recta nueva y de este modo, dados A, B, C, se determinan infinitas rectas, cuyo lugar se llama *plano*.

1) Así pues, *primero*, el plano es el mínimo entre sus extremos [17]. Pues su ámbito no consiste en una recta, ya que una recta no encierra un espacio; de otro modo, una parte de la recta no sería semejante al todo. Por lo tanto, dado el ámbito, están dados tres puntos no situados en la misma recta; por lo

[17] Esto es, la superficie mínima que tiene esos límites.

tanto, con sólo dar el ámbito se determina el plano encerrado por él. Por lo tanto, es el mínimo.

2) *Segundo*, el plano es uniforme entre sus extremos, puesto que de este origen suyo no puede deducirse ninguna razón de variedad.

3) De esto se sigue que el plano es interiormente semejante a sí mismo, de modo que si un punto se mueve en él, el lugar en que está no se distingue de otro lugar salvo relativamente a los extremos. Ni se puede distinguir una parte del plano de otra parte excepto por referencia a los extremos.

4) Se sigue además, que los planos cuyos ámbitos son semejantes, o congruentes o coincidentes son ellos mismos semejantes o congruentes o coincidentes.

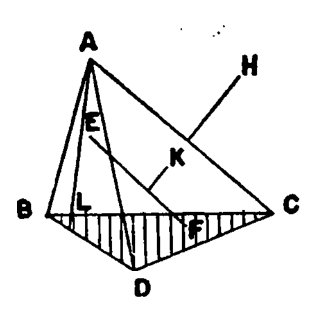
5) *Tercero*, es obvio por la definición del plano que éste es el lugar de todos los puntos únicos relativamente a los tres puntos dados.

28 6) *Cuarto*, se sigue que el plano está igualmente dispuesto por los dos lados, y por lo tanto no tiene concavidad ni convexidad.

7) Y por esto, si un punto está en cualquier relación con A, B y C simultáneamente o con el plano determinado por ellos, puede hallarse otro punto correspondiente que está en la misma relación con esos tres puntos tomados a la vez, pues no hay ninguna razón de diversidad.

8) El plano, por otra parte, está dotado de anchura ya que puede cortarlo una línea recta que pase por dos puntos suyos dados. Por lo tanto un corte suyo tiene longitud; aquello, empero, cuyo corte tiene longitud, posee anchura.

Dados cuatro puntos no situados en el mismo plano resulta un objeto profundo o sea, uno en el que puede suponerse algo



que no es límite, esto es algo que no puede serle común con otro objeto, salvo si éste está inmerso como parte en él.

Sean cuatro puntos A, B, C, D (véase figura). Con esto están dadas seis rectas AB, AC, AD, BC, BD, CD; pero bastan AB, AC, AD, pues las tres restantes nacen de éstas. Si prosultan estas tres rectas, prosultan todos sus puntos, y las rectas que unen dos puntos cualesquiera de rectas diferentes, y, por tanto, el lugar de todas estas rectas. Tenemos, pues, además los cuatro planos por A,B,C, por A,B,D, por A,C,D, por B,C,D, dos cualesquiera de los cuales tienen un corte recto común; por ejemplo, los planos por A, B, C y por B, C, D tienen un corte común que es la recta que pasa por B, C. Estos cuatro planos encierran un espacio con los cuatro triángulos planos ABC, ABD, ACD, BCD, que constituyen el ámbito de ese espacio. Y una recta cualquiera EF que une dos puntos E y F de los planos ABC, BCD, tiene todos sus puntos (como G) dentro de este espacio, de modo que desde el punto G interpuesto entre los extremos de esa recta no puede tirarse ninguna recta que no incida en el ámbito. Se dice que *encierran un espacio* los extremos que constituyen un ámbito completo, esto es, un ámbito tal que cualquiera línea trazada en una parte del mismo, cuando llega al término de esa parte, pueda continuar en otra parte del ámbito. Por ejemplo, la recta AL trazada en la parte ABC del ámbito, cuando llega a su término L no podría continuar en otra parte del ámbito si faltase el triángulo BCD que con los otros tres, ABC, ABD, ACD, cumple la función de encerrar el espacio. Supongamos que aquella recta se prolongue[18] cuando sea necesario hasta un punto H que dista más del punto G que todos los puntos de los triángulos ABC, ABD, ACD, BCD. Bájense las perpendiculares desde el punto H y también desde el punto G a los cuatro planos; se hallará uno de estos planos en el cual las perpendiculares desde G y H no caen
desde el mismo lado; uno de estos planos debe cortar GH en 29
el triángulo del cual ese plano es la continuación; digo que la recta GH, prolongada si es necesario, incide en uno de estos planos. Si se toma otro punto cualquiera H[19], digo que la recta

[18] Entiendo: la recta cualquiera EF, introducida arriba. La prolongación pedida no está marcada en la figura, ni tampoco el punto H de que se habla aquí. Véase la nota siguiente.

[19] Mantengo la designación del original, aunque obviamente sería más claro designar este nuevo punto —no colineal con E y F— con otra letra. Desde aquí hasta el final la H se refiere a este nuevo punto, marcado con H también en la figura.

GH, prolongada si es necesario, incide en uno de los cuatro triángulos, por ejemplo ABC, en K; el plano determinado por E, F, H cortará los planos ABD, ACD, BCD, en tres rectas que forman un triángulo, dos de cuyos lados caen en dos de los triángulos susodichos, mientras el punto G cae dentro de ese triángulo. Por lo tanto, cualquier recta que pase por G cortará uno de estos dos lados, y en consecuencia la recta GH incide en uno de los triángulos ABD, ABC, BCD, en K. Del mismo modo se prueba que por el otro extremo incide en uno de los otros tres triángulos. Pero mostramos la cosa más brevemente [20].

[20] El texto termina abruptamente aquí.

5

PRINCIPIOS DE LA NATURALEZA Y DE LA GRACIA FUNDADOS EN RAZÓN

GP VI, 598

§ 1. La *substancia* es un ser capaz de acción. Es simple o compuesta. La *substancia simple* es la que no tiene partes. La *compuesta* es la reunión de las substancias simples o *mónadas*. *Monas* es una palabra griega que significa unidad o lo que es uno [1]. Los compuestos o cuerpos son multitudes. Las substancias simples, las vidas, las almas, los espíritus son unidades. Es preciso que en todas partes haya substancias simples porque sin las simples no habría compuestos. Por consiguiente toda la naturaleza está llena de vida.

§ 2. Como las mónadas no tienen partes no pueden ser formadas ni destruidas, no pueden comenzar ni terminar naturalmente y duran por consiguiente tanto como el universo, el que podrá ser cambiado pero no ser destruido. No pueden tener figuras, de otro modo tendrían partes: y por consiguiente una mónada en sí misma y en un momento dado no puede distinguirse de otra sino por las cualidades y acciones internas, las que sólo pueden ser sus *percepciones* (es decir, las representaciones de lo compuesto o de lo que está afuera, en lo simple) y sus *apeticiones* (es decir, sus tendencias de una a otra percepción) que son los principios del cambio. Pues la simplicidad de la substancia no impide la multiplicidad de las modificaciones que se deben encontrar juntas en esta misma substancia simple; y deben consistir en la variedad de las relaciones (*rapports*) con las cosas que están afuera. Ocurre como en un *centro* o punto, que por simple que sea, se encuentra en él una infinidad de ángulos formados por las líneas que en él concurren.

[1] Como adjetivo significa "solitaria, sola", como sustantivo "unidad". Posiblemente Leibniz se inspiró en Giordano Bruno al emplear este término por primera vez en una carta a Fardella en 1697. Ver *Consecuencias metafísicas*, nota 7.

§ 3. En la naturaleza todo es lleno y en todas partes hay substancias simples que están efectivamente separadas unas de otras por *acciones propias que cambian continuamente sus relaciones* (*rapports*): y cada substancia simple o mónada distinta,
599 que constituye el centro de una substancia compuesta (por ejemplo de un animal) y el principio de su *unicidad*, está rodeada por una masa compuesta de una infinidad de otras mónadas. Estas constituyen el *cuerpo propio* de esta mónada central que representa, según las afecciones de ese cuerpo, como en una especie de *centro*, las cosas que están fuera de ella. Y cuando ese cuerpo es orgánico forma una especie de autómata o máquina de la naturaleza, que no sólo es máquina en su totalidad sino incluso en sus más pequeñas partes, las que pueden ser objeto de observación. Y como todo está ligado debido a la plenitud del mundo y como cada cuerpo actúa más o menos sobre cada uno de los demás cuerpos según la distancia y está a su vez afectado por el otro por reacción, se sigue que cada mónada es como un espejo viviente o dotado de acción interna, representativo del universo, según su punto de vista y tan regulado como el universo mismo. En la mónada las percepciones nacen unas de otras según las leyes de los apetitos o de las *causas finales* del *bien* y del *mal* que consisten en las percepciones notables, reguladas o sin regla: así como los cambios de los cuerpos y los fenómenos externos nacen unos de otros conforme a las leyes de las *causas eficientes*, es decir, de los movimientos. Así pues existe una *armonía* perfecta entre las percepciones de la mónada y los movimientos de los cuerpos, que ha sido preestablecida de antemano *entre el sistema de las causas eficientes y el de las causas finales*, y en esto consiste el acuerdo y la unión física del alma y del cuerpo, sin que uno pueda cambiar las leyes del otro.

§ 4. Cada mónada, con un cuerpo particular, constituye una substancia viva. De ese modo no sólo por todas partes hay vida, presente en miembros u órganos, sino que incluso se da una infinidad de grados entre las mónadas y unas dominan más o menos sobre las otras. Pero cuando la mónada tiene órganos tan adaptados que merced a ellos las impresiones que recibe poseen relieve y distinción y por consiguiente hay relieve y distinción en las percepciones que las representan (como por ejemplo cuando mediante la configuración de los humores de los ojos se concentran los rayos de la luz y actúan con

mayor fuerza), entonces puede llegarse hasta el *sentimiento*, es decir hasta una percepción acompañada de memoria [2]. Esto es, una percepción cuyo eco perdura mucho tiempo para hacerse oír en el momento preciso. A ese viviente se lo llama *animal* y a su mónada se la llama *alma*. Y cuando esta alma se eleva hasta *la razón* es algo más sublime y se la incluye 600
entre los espíritus como pronto se explicará. Es verdad que los animales se encuentran a veces en el estado de simples vivientes y sus almas en el estado de simples mónadas, a saber, cuando sus percepciones no son suficientemente distintas para que se las pueda recordar, como ocurre en un profundo sueño sin ensueños o en un desvanecimiento. Pero las percepciones que han llegado a ser enteramente confusas deben volver a desarrollarse en los animales por razones que diré enseguida (ver más adelante el § 12). Así es bueno distinguir entre la *percepción*, que es el estado interior de la mónada que representa las cosas externas y la *apercepción*, que es la *conciencia* o conocimiento reflexivo de ese estado interior, que no puede darse en todas las almas ni siempre en la misma alma. Por no haber hecho esta distinción los cartesianos han errado al considerar que las percepciones de que no nos apercibimos no existen; así como el pueblo considera que los cuerpos insensibles no existen. También es esto lo que ha inducido a creer a los propios cartesianos que sólo los espíritus son mónadas, que no existen las almas de los animales y menos aún otros *principios de vida*. Y así como han chocado demasiado contra la opinión común de los hombres al rehusarles el sentimiento a los animales, se han conformado demasiado, por el contrario, a los prejuicios del vulgo, confundiendo un largo *aturdimiento*, que proviene de una gran confusión de las percepciones, con una *muerte rigurosa*, en que cesaría toda percepción. Esto ha confirmado la opinión mal fundada de la destrucción de algunas almas y el pernicioso sentir de algunos pretendidos espíritus fuertes que han combatido la inmortalidad de la nuestra.

§ 5. Existe un enlace en las percepciones de los animales que tiene cierto parecido con la *razón*: pero sólo está fundado en la memoria de los *hechos* o efectos y de ningún modo en el conocimiento de las *causas*. Así un perro huye del bastón con

[2] Aquí se advierte claramente la jerarquía de términos metafísico-gnoseológicos que propone Leibniz: impresión/percepción/sentir. Este último es "algo más que una simple percepción", *Monadología*, § 19 y sgts.

que fue golpeado porque la memoria le representa el dolor que ese bastón le causó. Y en la medida en que los hombres son empíricos, es decir en las tres cuartas partes de sus acciones, sólo actúan como animales. Por ejemplo, esperamos que mañana salga el sol porque siempre lo hemos experimentado así: sólo un astrónomo lo prevé según la razón; y aun esta predicción fallará, finalmente, cuando la causa del día, que no es eterna, cese. Pero el *razonamiento verdadero* depende de las verdades necesarias o eternas, como son las de la lógica,
601 los números, la geometría, que llevan a cabo la conexión indudable de las ideas y las consecuencias infalibles. Los animales en que no se notan esas consecuencias se llaman *brutos*; pero los que conocen esas verdades necesarias son en sentido propio los que llamamos *animales razonables* y cuyas almas se conocen con el nombre de *espíritus*. Esas almas son capaces de realizar actos reflexivos y de considerar lo que llamamos *yo*, substancia, alma, espíritu, en una palabra, las cosas y las verdades inmateriales; y por eso podemos poseer ciencias o conocimientos demostrativos.

§ 6. Las investigaciones de los modernos nos han enseñado, y la razón lo aprueba, que aquellos seres vivientes cuyos órganos conocemos, es decir, las plantas y los animales, no provienen en absoluto de una putrefacción o de un caos, como han creído los antiguos, sino de simientes *preformadas* y, por consiguiente, de la transformación de los seres vivientes preexistentes[3]. En las simientes de los animales grandes hay pequeños animales que mediante la concepción adoptan una nueva envoltura de la que se adueñan, que les permite alimentarse y crecer para pasar a un teatro más grande y realizar la propagación del animal grande. Es cierto que las almas de los animales espermáticos humanos no son razonables y sólo llegan a serlo cuando la concepción destina a estos animales a la naturaleza humana. Y como por lo general los animales no nacen enteramente en la concepción o *generación*, tampoco perecen completamente en eso que llamamos *muerte*. Porque es razonable que lo que no comienza naturalmente, tampoco termine según el orden de la naturaleza[4]. Así abandonando su máscara o sus despojos vuelven a un teatro más delicado en el que sin

[3] Ver *Noticia preliminar* a la Sección IX.
[4] Adopto la lección propuesta por Robinet en su edición crítica (*op. cit.*, 43).

embargo pueden ser tan sensibles y estar tan bien regulados como en el más grande. Y lo que se acaba de decir de los grandes animales tiene lugar incluso en la generación y la muerte de los animales espermáticos; es decir, éstos constituyen incrementos de otros animales espermáticos más pequeños, comparados con los cuales pueden ser considerados grandes: pues en la naturaleza todo tiende al infinito.

Asi pues no sólo las almas sino también los animales son ingenerables e imperecederos: sólo llegan a desarrollarse, envolverse, revestirse, despojarse, transformarse. Las almas nunca abandonan todo su cuerpo y no pasan de un cuerpo a otro que les resulte enteramente nuevo. No hay *metempsícosis* sino *metamorfosis*. Los animales cambian, toman y abandonan sólo 602
partes. Esto ocurre poco a poco y según pequeñas porciones insensibles, pero en forma continua, en la nutrición; y de golpe, de manera notable, aunque raramente, en la concepción y en la muerte, cuando adquieren o pierden todo a la vez.

§ 7. Hasta aquí sólo hemos hablado como simples *físicos*: ahora debemos elevarnos a la *metafísica* valiéndonos del *gran principio* habitualmente poco empleado, que sostiene *que nada se hace sin razón suficiente*, es decir, que nada ocurre sin que le sea posible al que conozca suficientemente las cosas dar una razón que baste para determinar por qué es así y no de otro modo. Asentado este principio, la primera pregunta que tenemos derecho a formular será *por qué hay algo más bien que nada*. Pues la nada es más simple y más fácil [5] que algo. Además, supuesto que deben existir cosas es preciso que se pueda dar razón de *por qué deben existir así* y no de otro modo.

§ 8. Ahora bien, no se podría encontrar esta razón suficiente de la existencia del universo en la serie de las cosas contingentes; es decir en los cuerpos y sus representaciones en las almas. En efecto, la materia es en sí misma indiferente al movimiento y al reposo, y ante tal o cual movimiento, no podemos encontrar la razón del movimiento y menos aún de tal movimiento determinado. Y aunque el movimiento presente, que está en la materia, proviene del precedente, y éste incluso de otro precedente, no hemos avanzado más aunque vayamos tan lejos como queramos: pues siempre queda en pie la misma

[5] "Fácil" en el sentido de "factible". Ver *Del destino*, nota 7.

pregunta. Así es preciso que la *razón suficiente*, que no necesita de otra razón, esté fuera de esta serie de cosas contingentes y se encuentre en una substancia que sea su causa y que sea un ser necesario que lleve consigo la razón de su existencia. De otro modo no tendríamos todavía una razón suficiente en que poder terminar. Y esta última razón de las cosas se llama *Dios*[a].

§ 9. Esta substancia simple primitiva debe encerrar eminentemente las perfecciones contenidas en las substancias derivativas, que son sus efectos. Así tendrá el poder, el conocimiento y la voluntad perfectos, es decir, tendrá una omnipotencia, una omnisciencia y una bondad soberanas. Y como la *justicia*, considerada con mucha generalidad, no es más que la bondad conforme a la sabiduría, es preciso que haya también una justicia soberana en Dios. La razón, que ha hecho que las
603 cosas existan por El, ha hecho incluso que dependan de El cuando existen y operan; y las cosas reciben continuamente de El aquello que poseen de perfección. Pero lo que les queda de imperfección proviene de la limitación esencial y original de la criatura.

§ 10. De la perfección suprema de Dios se sigue que al producir el universo haya elegido el mejor plan posible en el que existe la mayor variedad con el mayor orden; donde el terreno, el lugar, el tiempo están mejor dispuestos, el efecto mayor está producido por las vías más simples y existe en las criaturas el máximo de poder, de conocimiento, de felicidad y de bondad que puede admitir el universo. Pues como todos los posibles pretenden la existencia en el entendimiento de Dios en la medida de sus perfecciones, el resultado de todas esas pretensiones debe ser el mundo actual más perfecto que sea posible. Y sin esto no sería posible dar razón de por qué las cosas han ocurrido más bien así que de otro modo.

§ 11. La suprema sabiduría de Dios lo ha hecho elegir sobre todo las *leyes del movimiento* mejor ajustadas y que mejor convienen a las razones abstractas o metafísicas. En ellas se conserva la misma cantidad de la fuerza total y absoluta o de la acción; la misma cantidad de la fuerza respectiva

[a] **Ver el comienzo de *Sobre la originación radical de las cosas*.**

o de la reacción; la misma cantidad, por fin, de la fuerza directiva. Además la acción es siempre igual a la reacción y el efecto íntegro siempre equivale a su causa plena. Es sorprendente que mediante la sola consideración de *las causas eficientes* o de la materia, no podamos dar razón de esas leyes del movimiento descubiertas en nuestro tiempo y parte de las cuales he descubierto yo. Pues encontré que había que recurrir a las *causas finales* y que estas leyes no dependen en absoluto del *principio de la necesidad*, como las verdades lógicas, aritméticas y geométricas, sino del *principio de la conveniencia*, es decir, de la elección de la sabiduría. Y esta es una de las pruebas más eficaces y concretas de la existencia de Dios para los que quieren profundizar estas cuestiones [7].

§ 12. Incluso de la perfección del autor supremo se sigue que no sólo el orden total del universo es el más perfecto que pueda darse, sino también que cada espejo viviente que representa al universo según su punto de vista, es decir, cada mónada, cada centro substancial, debe tener sus percepciones y sus apetitos regulados del modo más compatible con todo
el resto. De donde se sigue incluso que las *almas*, es decir, las 604
mónadas más dominantes, o mejor aún, los animales mismos, no pueden dejar de despertarse del estado de adormecimiento en que pueda sumirlos la muerte o algún otro accidente.

§ 13. Pues en las cosas todo está regulado de una vez para siempre con tanto orden y correspondencia como es posible, pues la suprema sabiduría y bondad no puede actuar sino con una perfecta armonía: el presente está grávido del porvenir, el futuro se podría leer en el pasado, lo alejado se expresa en lo próximo. Podríamos conocer la belleza del universo en cada alma si se pudieran desarrollar todos sus pliegues que sólo se desenvuelven sensiblemente en el tiempo. Pero como cada percepción distinta del alma comprende una infinidad de percepciones confusas que envuelven todo el universo, el alma misma sólo conoce las cosas que puede percibir en tanto posee percepciones distintas y destacadas y tiene perfección en la medida en que posee percepciones distintas. Cada alma conoce el infinito, conoce todo, pero confusamente; como al pasearme a orillas del mar y oír el estruendo que produce, oigo los ruidos particulares de cada ola de que está compuesto el ruido total,

[7] *Discurso de metafísica*, § 19 y *Advertencias*, al art. 28.

pero sin discernirlos [8]. Nuestras percepciones confusas son el resultado de las impresiones que produce en nosotros todo el universo; lo mismo ocurre con cada mónada. Sólo Dios tiene un conocimiento distinto de todo: pues El es su fuente. Se ha dicho muy atinadamente que como centro está en todas partes pero que su circunferencia no está en ninguna, pues todo le es inmediatamente presente sin ningún alejamiento de ese centro.

§ 14. Respecto del alma razonable o *espíritu* hay en él algo más que en las mónadas o en las simples almas. No es sólo un espejo del universo de las criaturas sino incluso una imagen de la divinidad. El espíritu no tiene sólo una percepción de las obras de Dios sino que incluso es capaz de producir algo que se le parece aunque en pequeño. Pues, para no decir nada de las maravillas de los sueños en que inventamos sin esfuerzo (pero también sin quererlo) cosas en las que tendríamos que pensar mucho para encontrarlas en vigilia, nuestra alma es arquitectónica incluso en las acciones voluntarias; y cuando descubre las ciencias según las cuales Dios ha regulado las
605 cosas (*pondere, mensura, numero,* etc.)[9] nuestra alma imita en su ámbito y en su pequeño mundo, en el que puede obrar lo que Dios hace en el grande.

§ 15. Por esto todos los espíritus, sea de los hombres, sea de los genios, al entrar en una especie de sociedad con Dios en virtud de la razón y de las verdades eternas, son miembros de la ciudad de Dios, es decir del estado más perfecto, formado y gobernado por el mayor y el mejor de los monarcas, en el que no hay crimen sin castigo, ni buenas acciones sin recompensa proporcionada y, finalmente, tanta virtud y felicidad como sea posible. Y esto no mediante una alteración de la naturaleza, como si lo que Dios prepara para las almas perturbara las leyes de los cuerpos, sino por el orden mismo de las cosas naturales, en virtud de la armonía preestablecida desde todo tiempo, entre los reinos de la naturaleza y de la gracia, entre Dios como arquitecto y Dios como monarca: de manera que la naturaleza misma conduce a la gracia y la gracia perfecciona la naturaleza valiéndose de ella.

[8] NE Prefacio, GP V, 47.
[9] Evocación bíblica, ver *Historia y Elogio,* nota 1.

§ 16. Así, aunque la razón no nos pueda enseñar el detalle del vasto porvenir, reservado a la revelación, esta misma razón nos asegura que las cosas están hechas de manera tal que excede nuestros deseos. Puesto que Dios es también la más perfecta y la más feliz, y por tanto la más amable de las substancias, y puesto que el *amor puro y verdadero*[10] consiste en el estado que nos hace gustar el placer en las perfecciones y en la felicidad de lo que se ama, ese amor nos debe proporcionar el mayor placer de que seamos capaces cuando Dios es su objeto.

§ 17. Y es fácil amarlo como se debe si lo conocemos como acabo de decir. Pues aunque Dios no sea sensible a nuestros sentidos externos, no deja de ser muy amable y de procurar un placer muy grande. Vemos cuánto placer producen los honores a los hombres aunque no consisten en cualidades de los sentidos exteriores. Mártires y fanáticos muestran lo que puede el placer del espíritu por más que la afección de estos últimos esté mal regulada. Y lo que es más, los placeres mismos de los sentidos se reducen a placeres intelectuales confusamente conocidos. La música nos encanta, aunque su belleza sólo consiste en el concierto de los números y en la cuenta de los latidos o vibraciones de los cuerpos sonoros que se siguen a intervalos determinados, cuenta de la que no nos apercibimos
y que el alma no deja de realizar. El placer que la visión en- 606
cuentra en las proporciones es de la misma naturaleza y los que causan los demás sentidos vienen a ser algo semejante, aunque no lo podamos explicar con tanta distinción[11].

§ 18. Incluso se puede decir que desde ahora el amor de Dios nos hace saborear un pregusto de la felicidad futura y aunque sea desinteresado, constituye por sí mismo nuestro bien mayor y nuestro más grande interés, incluso aunque no lo buscáramos y sólo consideráramos el placer que nos proporciona, y no la utilidad que produce. Pues infunde en nosotros una perfecta confianza en la bondad de nuestro autor y señor, la que produce una auténtica tranquilidad de espíritu, no como los estoicos, resueltos a ser pacientes por la fuerza, sino por un contento presente que nos asegura incluso una felicidad

[10] Sobre el amor puro y verdadero, ver la Introducción a la Sección VII.
[11] Ver *De la felicidad.*

futura [12]. Y además del placer presente, nada podría ser más útil para el porvenir. Pues el amor de Dios colma incluso nuestras esperanzas y nos conduce por el camino de la suprema felicidad ya que en virtud del orden perfecto establecido en el universo todo está hecho del mejor modo posible, tanto para el bien general como también para el mayor bien particular de aquellos que están convencidos y contentos del divino gobierno, lo cual no podría faltar en quienes saben amar la fuente de todo bien. Es verdad que la suprema felicidad (cualquiera sea la *visión beatífica* o conocimiento de Dios de que esté acompañada) jamás podría ser plena, porque como Dios es infinito no puede ser conocido totalmente. Así nuestra felicidad nunca ha de consistir, y no debe consistir en un goce pleno en el que no haya nada que desear y que vuelva estúpido a nuestro espíritu, sino en un progreso perpetuo hacia nuevos placeres y nuevas perfecciones.

[12] Ver *Diálogo entre un político y un sacerdote*, nota 50 y *Del destino*, nota 4.

6

[MONADOLOGÍA]

GP VI, 607

§ 1. La *mónada*[1] de que hablaremos aquí no es sino una substancia simple que integra los compuestos; *simple*, es decir, sin partes (*Teodicea*, § 10)[2].

§ 2. Tiene que haber substancias simples puesto que hay compuestos; pues lo compuesto no es más que un montón o *aggregatum* de las simples.

§ 3. Ahora bien, donde no hay partes no hay extensión, figura, ni divisibilidad posibles. Y estas mónadas son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas.

§ 4. Tampoco hay que temer disolución alguna y es completamente inconcebible que una substancia simple pueda perecer naturalmente (§ 89).

§ 5. Por la misma razón una substancia simple no puede comenzar naturalmente de manera alguna puesto que no puede estar formada por composición.

§ 6. Así es posible decir que las mónadas no pueden comenzar, ni concluir sino de golpe, es decir, sólo pueden comenzar por creación y concluir por aniquilación; mientras que lo compuesto comienza o concluye por partes.

[1] Ver la nota 1 de *Principios de la naturaleza y de la gracia*.

[2] Por inadvertencia de Leibniz o de alguno de sus primeros editores se ha perpetuado hasta hoy el error de remitir al § 10 de la *Teodicea* y no, como corresponde, a ese parágrafo del *Discurso preliminar*. En lo sucesivo doy todas las referencias correctas a la *Teodicea* que Leibniz colocó al margen de una copia, revisada por él, de la *Monadología*.

§ 7. Tampoco hay modo de explicar cómo puede una mónada ser alterada o cambiada en su interior por alguna otra criatura; puesto que no se le podría traspasar nada, ni concebir en ella movimiento interno alguno que pudiera ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido dentro de ella; como puede ocurrir en los compuestos, en los que hay cambio entre las partes. Las mónadas no tienen ventanas por las cuales algo
608 pueda entrar o salir. Los accidentes no podrían desprenderse ni pasearse fuera de las substancias, como hacían en otro tiempo las especies sensibles de los escolásticos[8]. Desde fuera pues, no puede entrar en una mónada ni una substancia ni un accidente.

§ 8. Sin embargo es preciso que las mónadas tengan algunas cualidades, de otro modo ni siquiera serían seres. Y si las substancias simples no se diferenciaran entre sí por sus cualidades no habría manera de apercibirse de ningún cambio en las cosas; ya que lo que está en el compuesto sólo puede provenir de los ingredientes simples; y si las mónadas carecieran de cualidades serían indistinguibles unas de otras puesto que tampoco difieren en cantidad. Y por consiguiente, supuesto el lleno cada lugar recibiría siempre, en el movimiento, sólo el equivalente de lo que había tenido y un estado de cosas sería indiscernible del otro.

§ 9. Incluso es preciso que cada mónada sea diferente de cualquier otra. Pues jamás hay en la naturaleza dos seres que sean completamente iguales uno al otro y en los que no sea posible encontrar una diferencia interna o fundada en una denominación intrínseca.

§ 10. Doy también por concedido que todo ser creado está sujeto al cambio y por consiguiente la mónada creada también, e incluso que este cambio es continuo en cada una.

[8] La teoría de las especies sensibles trataba de explicar de qué modo la mente humana conoce los accidentes de las cosas externas. Boutroux recuerda la frase de san Buenaventura: "nada sensible actúa sobre la sensibilidad sino por intermedio de la semejanza que sale del objeto como la flor de su tallo". Entre los escolásticos existía notorio desacuerdo acerca de la índole de esas especies intermedias. Por ejemplo los escotistas consideraban que el que producía las especies sensibles era el objeto solo, sin el concurso del sujeto.

§ 11. De lo que acabamos de decir se sigue que los cambios naturales de las mónadas provienen de un *principio interno*, ya que en su interior no podría influir una causa externa (§ 396, § 400).

§ 12. Pero también es preciso que además del principio del cambio haya un *detalle de lo que cambia*, que realice, por decirlo así, la especificación y la variedad de las substancias simples.

§ 13. Ese detalle debe envolver una multitud en la unidad o en lo simple. Pues como todo cambio natural se realiza por grados, algo cambia y algo queda; y por consiguiente en la substancia simple tiene que haber una pluralidad de afecciones y de relaciones (*rapports*) aunque carezca de partes.

§ 14. El estado pasajero que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la substancia simple, no es más que la llamada *percepción*, que se debe distinguir con cuidado
de la apercepción o de la conciencia, como se verá más adelante. 609
Y en esto los cartesianos se han equivocado mucho pues consideraron que las percepciones de que nos apercibimos equivalían a nada. Es esto también lo que les ha hecho creer que sólo los espíritus eran mónadas y que no existía el alma de los brutos ni otras entelequias; y han confundido, como el vulgo, un largo aturdimiento con una muerte en sentido estricto, lo que además los ha hecho incurrir en el prejuicio escolástico de las almas enteramente separadas e incluso así han confirmado a los espíritus mal dispuestos en la opinión de la mortalidad de las almas.

§ 15. La acción del principio interno que realiza el cambio o paso de una percepción a otra puede llamarse *apetición*: es cierto que el apetito no siempre puede alcanzar completamente toda la percepción a que tiende, pero siempre obtiene algo de ella y llega a percepciones nuevas.

§ 16. Nosotros mismos experimentamos una multitud en la substancia simple cuando encontramos que el menor pensamiento de que nos apercibimos envuelve una variedad en el objeto. Así todos los que reconocen que el alma es una substancia simple deben reconocer esta multitud en la mónada; y Bayle

no debió encontrar en esto ninguna dificultad, como ha hecho en el artículo "Rorarius" de su *Diccionario* [4].

§ 17. Por otra parte nos vemos obligados a confesar que la *percepción* y lo que depende de ella es *inexplicable por razones mecánicas*, es decir, mediante las figuras y los movimientos. Y si imaginamos una máquina cuya estructura haga pensar, sentir, tener percepción, se la puede concebir de mayor tamaño conservando las mismas proporciones, de manera que se pueda entrar en ella como en un molino. Concedido esto, al visitarla por dentro sólo se hallarán piezas que se empujan unas a otras y jamás algo con qué explicar una percepción. Por lo tanto hay que buscarla en la substancia simple y no en lo compuesto o en la máquina. Tampoco se puede hallar en la substancia simple sino esto, es decir, las percepciones y sus cambios. También sólo en esto pueden consistir todas las *acciones internas* de las substancias simples.

§ 18. Se podría designar como entelequias [5] a todas las substancias simples, o mónadas creadas, pues contienen cierta
610 perfección (ἔχουσι τὸ ἐντελές , éjousi tó entelés) y una suficiencia (αὐτάρκεια , autárqueia) que las convierte en fuentes de sus acciones internas y por así decirlo, en autómatas incorpóreos [6] (§ 87).

[4] Ver *La última respuesta*. Rorarius (1485-1556?), legado de los papas Clemente VII y Paulo III es conocido en la historia de la filosofía moderna porque el curioso Bayle exhumó su breve tratado sobre la inteligencia de los animales. Ese artículo del *Diccionario* discute las ideas de Leibniz sobre la relación entre el alma y el cuerpo. Bayle le concede a Leibniz que todas las almas son simples e indivisibles pero añade que justamente por eso es incomprensible que Leibniz "las compare con un péndulo; es decir que por su constitución original puedan diversificar sus operaciones valiéndose de la actividad espontánea que recibirían de su Creador. Se concibe muy bien que un ser simple actúe siempre con uniformidad si no lo desvía alguna causa extraña. Si estuviera compuesto de muchas piezas, como una máquina, actuaría de un modo variado, porque la actividad particular de cada pieza podría cambiar en cualquier momento el curso de la actividad de las demás; pero en una causa única ¿dónde encontrará usted la causa del cambio de la operación?"

[5] Término forjado por Aristóteles. Denota el estado de acabamiento, perfección, determinación de que es capaz una cosa. Ahora bien, mientras en Aristóteles denota, por tanto, el término de la acción, en Leibniz, como recuerda atinadamente Boutroux, la entelequia es la "tendencia" situada entre la potencia y el acto. Ver en este volumen *Examen*, *Reforma de la filosofía primera* y *Sobre la naturaleza misma*.

[6] Boutroux propone otro fecundo paralelo con Aristóteles. Este considera que el movimiento automático, a saber espontáneo y con razón, es la forma más imperfecta de movimiento. Por su parte Leibniz no admite que el automatismo sea indepen-

§ 19. Si queremos llamar alma a todo lo que tiene *percepciones* y *apetitos* en el sentido general que acabo de explicar, todas las substancias simples o mónadas creadas podrían ser llamadas almas; pero como el sentimiento es algo más que una simple percepción, acepto que el nombre general de mónadas y de entelequias baste para las substancias simples que sólo tengan percepción y que se llame almas sólo a aquellas cuya percepción es más distinta y está acompañada de memoria.

§ 20. Pues experimentamos en nosotros mismos un estado en el que no nos acordamos de nada ni percibimos de un modo distinto; como cuando nos desvanecemos o cuando estamos abrumados por un profundo sueño sin ensueños. En este estado el alma no difiere sensiblemente de una simple mónada; pero como este estado no es duradero y el alma se sustrae a él, ella es algo más (§ 64).

§ 21. No se sigue que entonces la substancia simple carezca de toda percepción. Esto no puede ocurrir incluso por las razones mencionadas; pues no podría perecer ni tampoco subsistir sin alguna afección, que no es sino su percepción: pero cuando hay una gran multitud de pequeñas percepciones, en las que nada es distinto, estamos aturdidos; como cuando se gira continuamente en un mismo sentido varias veces seguidas sobreviene un vértigo que puede hacernos perder el conocimiento y que no nos permite distinguir nada. Y la muerte puede producirle ese estado a los animales durante un tiempo.

§ 22. Y como todo estado presente de una substancia simple es naturalmente una consecuencia de su estado precedente, de tal manera que su presente está grávido del porvenir (§ 360).

§ 23. Por lo tanto, ya que al despertar del aturdimiento uno se *apercibe* de sus percepciones, es menester que las haya tenido inmediatamente antes, aunque sin apercibirse de ellas; pues una percepción sólo puede provenir naturalmente de otra

---

diente de la razón; al contrario, Boutroux llega a sostener que a juicio de Leibniz es el atributo de la razón, incluso sólo el ser incorpóreo merecería legítimamente el nombre de autómata. La acción que cumple el autómata leibniciano de modo espontáneo no es un movimiento físico sino una percepción. Para moderar el dictamen de Boutroux podría alegarse que el modelo de autómata es el ser espiritual pero no incorpóreo. Sólo Dios es incorpóreo, *Monadología*, § 72.

percepción, como un movimiento sólo puede provenir naturalmente de un movimiento (§§ 401-403).

611 § 24. Por esto se ve que si en nuestras percepciones no hubiera nada distinto y por asi decirlo destacado y de una cualidad más elevada permaneceríamos siempre aturdidos. Y este es el estado de las mónadas completamente desnudas.

§ 25. También vemos que la naturaleza ha dado percepciones destacadas a los animales, por el cuidado que ha puesto en dotarlos de órganos que reúnen varios rayos de luz o muchas ondulaciones del aire para que sean más eficaces merced a esa unión. Algo semejante ocurre con el olfato, con el gusto y con el tacto y acaso con muchos otros sentidos que nos son desconocidos. Y después voy a explicar[a bis] de qué modo lo que ocurre en el alma representa lo que ocurre en los órganos.

§ 26. La memoria proporciona a las almas una especie de *consecución* que imita a la razón pero que debe distinguirse de ella. Porque vemos que los animales que perciben algo que los impresiona y de que han tenido antes una percepción semejante, esperan mediante la representación de su memoria aquello que ha estado unido a esa percepción anterior y son arrastrados a sentimientos semejantes a los que entonces habían experimentado. Por ejemplo, cuando se muestra un palo a los perros se acuerdan del dolor que les ha causado y aúllan y escapan (*Disc. Prelim.*, § 65).

§ 27. Y la imaginación fuerte que los impresiona y conmueve proviene de la magnitud o de la multitud de las percepciones precedentes. Pues a menudo una impresión fuerte hace de golpe el efecto de un *hábito* prolongado o de muchas percepciones medianas reiteradas.

§ 28. Los hombres actúan como los animales en la medida en que las consecuciones de sus percepciones sólo se efectúan mediante el principio de la memoria; y se parecen a los médicos empíricos que poseen una simple práctica sin teoría; y nosotros somos sólo empíricos en las tres cuartas partes de nuestras acciones. Por ejemplo cuando se espera la llegada del nuevo

[a bis] §§ 51-82.

día se procede como empírico, porque siempre ocurrió así hasta ahora. Sólo el astrónomo juzga según la razón (*Disc. Prelim.*, § 65).

§ 29. Pero el conocimiento de las verdades necesarias y eternas es lo que nos distingue de los simples animales y nos hace poseedores de la *razón* y las ciencias, elevándonos al conocimiento de nosotros mismos y de Dios. Y es lo que en nosotros llamamos alma razonable o *espíritu*.

§ 30. También por el conocimiento de las verdades nece- 612
sarias y de sus abstracciones nos elevamos a los *actos reflexivos*, que nos hacen pensar en el llamado *yo* y considerar que esto o aquello está en *nosotros*: y así al pensar en nosotros pensamos en el ser y en la substancia, en lo simple y en lo compuesto, en lo inmaterial e incluso en Dios cuando concebimos que lo que en nosotros es limitado en él no tiene límites. Y estos actos reflexivos proporcionan los objetos principales de nuestros razonamientos.

§ 31. Nuestros razonamientos están fundados en *dos grandes principios, el de contradicción*, en virtud del cual juzgamos que es *falso* lo que encierra contradicción y *verdadero* lo que se opone a lo falso o es contradictorio con lo falso (§§ 44 y 169).

§ 32. Y *el de razón suficiente*, en virtud del cual consideramos que ningún hecho puede ser verdadero o existente, ninguna enunciación puede ser verdadera, sin que haya una razón suficiente para que sea así y no de otro modo. Aunque con mucha frecuencia no podamos conocer esas razones (§§ 44 y 196).

§ 33. Hay dos clases de *verdades*, las de *razonamiento* y las de *hecho*. Las verdades de razonamiento son necesarias y su opuesto es imposible, y las de *hecho* son contingentes y su opuesto es posible. Cuando una verdad es necesaria se puede encontrar su razón por medio del análisis, resolviéndola en ideas y en verdades más simples hasta que se llega a las primitivas (§§ 170, 174, 189, 280-282, 367. *Resumen de la Teodicea*, objeción, 3).

§ 34. Así es como los matemáticos reducen por medio del análisis los *teoremas* de especulación y los *cánones* de práctica a las *definiciones, axiomas* y *postulados*.

§ 35. Y hay por último ideas simples cuya definición no podríamos proporcionar; hay también axiomas y postulados o, en suma, *principios primitivos*, que no pueden probarse y tampoco lo necesitan; y éstos son los *enunciados idénticos* cuyo opuesto contiene una contradicción expresa.

§ 36. Pero la *razón suficiente* debe encontrarse también en las *verdades contingentes* o *de hecho*, es decir en la serie de
613 las cosas difundidas por el universo de las criaturas; donde la resolución en razones particulares podría llegar a un detalle ilimitado debido a la variedad inmensa de las cosas de la naturaleza y a la división de los cuerpos hasta el infinito. Hay una infinidad de figuras y de movimientos presentes y pasados que pertenecen a la causa eficiente de este acto mío de escribir y hay una infinidad de pequeñas inclinaciones y disposiciones de mi alma, presentes y pasadas, que pertenecen a la causa final (§§ 36, 37, 44, 45, 49, 52, 121, 122, 337, 340, 344).

§ 37. Y como todo este *detalle* no encierra sino otros contingentes anteriores o más detallados, cada uno de los cuales todavía necesita de un análisis similar para dar razón de él, no se ha logrado avanzar: la razón suficiente o última tiene que estar fuera de la secuencia o *series*[7] de este detalle de las contingencias, por infinito que pudiera ser.

§ 38. Por ello la última razón de las cosas debe estar en una substancia necesaria en la cual el detalle de los cambios está sólo eminentemente, como en su fuente: y a esto es a lo que llamamos *Dios*[8] (§ 7).

[7] En latín en el original. A instancias de Huygens, Leibniz se ha iniciado en el cálculo de las series; ya en 1673, en *La profesión de fe*, Leibniz aplica la noción matemática de serie al curso de las cosas. El término, de origen estoico, deriva etimológicamente de la palabra "cadena". Ver en este volumen *Sobre el destino*.

[8] Leibniz toma distancias de Spinoza. Boutroux aduce un texto clásico de santo Tomás: "Todo lo que hay de perfección en el efecto debe encontrarse en la causa, siguiendo la misma razón si se trata de un agente unívoco (así como el hombre engendra al hombre) o de manera más eminente, es decir excelente, si se trata de un agente equívoco" (*Summa Theol.*, I, q. 4 a, 2 C). Si se considera que Dios es un agente unívoco del mundo entonces se borra la diferencia esencial entre uno y otro. Y así se podrá decir que no hay causalidad transitiva sino sólo inmanente. Por ello la fórmula de Spinoza "Dios, o sea la Naturaleza" es la divisa del panteísmo.

§ 39. Ahora bien, como esta substancia es una razón suficiente de todo este detalle, el que también está ligado en todas partes, *no hay más que un Dios y este Dios es suficiente.*

§ 40. También se puede juzgar que como esta substancia suprema es única, universal y necesaria y no tiene nada fuera de sí que sea independiente de ella y como es una consecuencia simple del ser posible, debe ser incapaz de límites y debe contener tanta realidad como sea posible.

§ 41. De donde se sigue que Dios es absolutamente perfecto, pues la *perfección* no es más que la magnitud de la realidad positiva tomada precisamente, poniendo aparte los términos o los límites de las cosas que los poseen. Y allí donde no hay límites, es decir, en Dios, la perfección es absolutamente infinita (§ 22 y Prefacio 4).

§ 42. También se sigue que las criaturas tienen sus perfecciones debido a la influencia de Dios pero que sus imperfecciones proceden de su propia naturaleza, incapaz de existir sin límites. Pues por esto se distinguen de Dios (§§ 20, 27-31, 153, 167, 377 y sgts.)[9].

§ 43. También es verdad que en Dios está no sólo la 614
fuente de las existencias sino incluso de las esencias en tanto reales, o de lo que hay de real en la posibilidad. Porque el entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas o de las ideas que dependen de ellas y sin él no habría nada real en las posibilidades y no sólo nada existente sino tampoco nada posible (§ 20).

§ 44. Porque si hay una realidad en las esencias o posibilidades, o en las verdades eternas, es preciso que esta realidad esté fundada en algo existente y actual; y por consiguiente en la existencia del Ser necesario, en quien la esencia envuelve la existencia o al que le basta con ser posible para ser actual (§§ 184, 189, 335).

[9] En el primer borrador Leibniz ha añadido: "Esta *imperfección original* de las criaturas se advierte en la *inercia natural* de los cuerpos". Esta inercia es la que da a la materia, precisa la *Teodicea*, "una resistencia al movimiento por la que una masa mayor recibe menos velocidad de una misma fuerza" (§ 380). Ver *Resumen de la Teodicea*, nota 16.

§ 45. Así sólo Dios (o el Ser necesario) tiene el privilegio de que es preciso que exista, si es posible. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no encierra ningún límite, ninguna negación y por consiguiente ninguna contradicción, sólo basta con esto para conocer la existencia de Dios *a priori*[9 bis]. También la hemos probado por la realidad de las verdades eternas. Pero acabamos de probarla también *a posteriori*[10] puesto que existen seres contingentes que no podrían tener su razón última o suficiente sino en el ser necesario, que posee en sí mismo la razón de su existencia.

§ 46. Aunque las verdades eternas dependen de Dios no hay que imaginar, sin embargo, como algunos, que son arbitrarias y dependen de su voluntad, según parece haberlo entendido Descartes y después Poiret[10 bis]. Esto sólo es verdadero de las verdades contingentes cuyo principio es la *conveniencia* o la elección de lo *mejor*; mientras que las verdades necesarias dependen únicamente de su entendimiento y constituyen su objeto interno (§§ 180-4, 185, 335, 351, 380).

§ 47. Así sólo Dios es la unidad primitiva o substancia simple originaria que produce todas las mónadas creadas o derivativas; y a cada instante ellas nacen, por así decirlo, mediante fulguraciones continuas de la divinidad, y están limitadas por la receptividad de la criatura a la que es esencial el ser limitada (§§ 382-91, 398, 395).

615 § 48. En Dios está el *Poder*, que es la fuente de todo, después el *Conocimiento* que contiene el detalle de las ideas y por fin la *Voluntad*, que efectúa los cambios o producciones según el principio de lo mejor (§§ 7, 149-150). Y esto responde

[9 bis] Ver *Que el Ser perfectísimo existe.* (Sección II, 4.)

[10] Por las verdades eternas, §§ 43-4; para la prueba a posteriori, §§ 36-8.

[10 bis] Véase este texto de Descartes: "Dios no puede haber sido determinado a hacer que fuese verdadero que los contradictorios no puedan existir juntos y, por consiguiente, ha podido hacer lo contrario", AT, IV, 118. Pierre Poiret (1646-1719), editor de *Acta Eruditorum*, es criticado a menudo por Leibniz debido a sus ideas próximas a las de los "entusiastas", Grua, 75-6, 84 y 87. Respecto del tema que evoca la *Monadología* Leibniz le escribía en 1707 a Naudé: "yo no quisiera decir tampoco con Poiret y algunos cartesianos que las ideas de las cosas provienen de la voluntad de Dios. Proceden de su entendimiento en la medida en que sólo encierran su posibilidad; pero sin la voluntad de Dios las cosas no podrían llegar a existir", Grua, 502-3.

a lo que en las mónadas creadas constituye el sujeto o base, la facultad perceptiva y la facultad apetitiva. Pero en Dios estos atributos son absolutamente infinitos o perfectos; y en las mónadas creadas o en las *entelequias* (o *perfectihabies* como traducía esta palabra Hermolao Barbaro)[11] sólo son imitaciones, en la medida en que tienen perfección (§ 87).

§ 49. Se dice que la criatura *actúa* exteriormente en cuanto tiene perfección; y *padece* la acción de otra en cuanto es imperfecta. Así a la mónada se le atribuye *acción* en tanto tiene percepciones distintas y *pasión* en cuanto las que tiene son confusas (§§ 32, 66, 386).

§ 50. Y una criatura es más perfecta que otra cuando se encuentra en ella lo que sirve para dar razón *a priori* de lo que pasa en la otra y por esto se dice que actúa sobre la otra.

§ 51. Pero en las substancias simples hay sólo una influencia *ideal* de una mónada en otra, que únicamente puede efectuarse por intervención de Dios, mientras que en las ideas de Dios una mónada requiere, con razón, que Dios la tenga en cuenta al someter a regla a las demás desde el comienzo de las cosas. Pues como una mónada creada no puede influir físicamente dentro de otra, sólo por este medio una puede depender de la otra (§§ 9, 54, 65-6, 201. *Resumen*, objeción 3).

§ 52. Y debido a esto las acciones y pasiones entre las criaturas son mutuas. Pues al comparar dos substancias simples, Dios encuentra en cada una razones que lo obligan a acomodarla a la otra, y por consiguiente lo que es activo en ciertos respectos es pasivo según otro modo de considerarlo: activo en cuanto que lo que se conoce distintamente en él sirve para dar razón de lo que pasa en otro, y *pasivo* en cuanto la razón de lo que pasa en él se encuentra en lo que se conoce distintamente en otro (§ 66).

§ 53. Ahora bien, como hay una infinidad de universos posibles en las ideas de Dios y únicamente puede existir uno

[11] Hermolao Barbaro (1454-1493), intérprete de Aristóteles y adversario de los escolásticos. Se cuenta que pactó con el diablo para que éste le confiara el significado de "entelequia". Para obtener esta vacua equivalencia, dirá Leibniz, "no era necesario consultar al diablo", *Teodicea*, § 87; GP VI, 149-50.

616 solo, tiene que haber una razón suficiente de la elección de Dios, que lo determine a uno más bien que a otro (§§ 8, 10, 44, 173, 196 y sgts., 225 y 414-16).

§ 54. Y esta razón sólo puede encontrarse en la *conveniencia*, o en los grados de perfección que contienen esos mundos, puesto que cada posible tiene derecho a pretender la existencia en la medida de la perfección que envuelve (§§ 74, 167, 350, 201, 130, 352, 345 y sgts., 354)[12].

§ 55. Y lo que constituye la causa de la existencia de lo mejor, es que Dios conoce en virtud de su sabiduría, elige gracias a su bondad y produce debido a su poder (§§ 8, 78, 80, 84, 119, 204, 206, 208. *Resumen*, objeción 1 y 8).

§ 56. Ahora bien, este *vínculo* o acomodamiento de todas las cosas creadas a cada una y de cada una a todas las demás, hace que cada substancia simple tenga relaciones (*rapports*) que expresan a todas las demás, y que sea por consiguiente un perpetuo espejo viviente del universo (§§ 130, 360).

§ 57. Y como una misma ciudad contemplada desde diferentes lados parece enteramente otra y se halla como multiplicada *en lo que respecta a su perspectiva*, también ocurre que debido a la multitud infinita de las substancias simples, hay como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son más que las perspectivas de uno solo según los diferentes *puntos de vista* de cada mónada (§ 147).

§ 58. Y este es el modo de obtener toda la variedad que se pueda, pero con el mayor orden posible, es decir, es el modo de obtener tanta perfección como se pueda (§§ 120, 124, 241 y sgts., 214, 243, 275).

§ 59. También esta hipótesis (que, me atrevo a decirlo, está demostrada) es la única que destaca, como es debido, la grandeza de Dios; Bayle lo ha reconocido cuando la objetó en su *Diccionario* (artículo "Rorarius")[13] donde incluso estuvo

[12] En el primer borrador hay este agregado: "Así nada es enteramente arbitrario".
[13] Dice Bayle: "La virtud interna y activa comunicada a las formas de los cuerpos, según Leibniz, ¿conoce la serie de acciones que debe producir? En absoluto; pues sabemos por experiencia que ignoramos si dentro de una hora tendremos tales

tentado de creer que yo concedía demasiado a Dios y más de lo posible. Pero no puedo alegar razón alguna según la cual fuera imposible esta armonía universal, que hace que cada substancia exprese exactamente a todas las demás mediante las relaciones (*rapports*) que mantiene con ellas.

§ 60. En lo que acabo de decir se ven además las razones 617
a priori en virtud de las cuales las cosas no podrían ser de otro modo: porque al someter a regla el todo, Dios ha tenido en cuenta cada parte, y especialmente cada mónada. En efecto, puesto que la mónada es por naturaleza representativa, nada podría limitarla a representar sólo una parte de las cosas; aunque sea cierto que esa representación no es sino confusa en el detalle de la totalidad del universo y únicamente puede ser distinta en una pequeña parte de las cosas, es decir, en aquellas que son o las más próximas o las más grandes con relación a cada una de las mónadas; de otro modo cada mónada sería una divinidad. Las mónadas son limitadas no en el objeto sino en la modificación del conocimiento del objeto. Todas se dirigen confusamente al infinito, al todo, pero son limitadas y se distinguen por los grados de las percepciones distintas.

§ 61. Y los compuestos son en esto símbolos de los simples. Pues como todo es lleno, toda la materia está ligada y en el lleno todo movimiento produce algún efecto en los cuerpos distantes, según la distancia. De esta manera cada cuerpo es afectado no sólo por aquellos con los que está en contacto, y de algún modo siente todo lo que les ocurre, sino que también a través de ellos siente a los que tocan a los primeros con los que está inmediatamente en contacto. De todo esto se sigue que esta comunicación llega a cualquier distancia. Y por consiguiente todo cuerpo siente todo lo que pasa en el universo, de modo tal que el que viera todo podría leer en cada uno lo que ocurre en todas partes e incluso lo que ha ocurrido y ocurrirá, advirtiendo en el presente lo que está alejado tanto según los tiempos como según los lugares; σύμπνοια πάντα (sympnoia pánta), decía Hipócrates[14]. Pero un alma puede leer en sí misma sólo lo que está representado en ella distintamente, no podría

---

o cuales percepciones; sería preciso, pues, que las formas fueran dirigidas por algún principio externo en la producción de sus actos. ¿No sería este el *Deus ex machina*, completamente igual al del sistema de las causas ocasionales?"

[14] Ver *Consecuencias metafísicas del principio de razón*, nota 9.

desarrollar de modo instantáneo todos sus repliegues porque se extienden hasta el infinito.

§ 62. Así aunque cada mónada creada represente todo el universo, representa con mayor distinción el cuerpo que le está particularmente asignado y cuya entelequia constituye: y como ese cuerpo expresa todo el universo por la conexión de toda la materia en el lleno, el alma representa también todo el universo al representar ese cuerpo que le pertenece de manera particular (§ 400).

§ 63. El cuerpo que pertenece a una mónada, la cual es su
618 entelequia o alma, constituye con la entelequia lo que se puede llamar un *ser viviente*, y con el alma lo que se llama un *animal*. Ahora bien, ese cuerpo de un *ser viviente* o de un animal es siempre orgánico, pues como toda mónada es a su modo un espejo del universo, y como el universo está regulado conforme a un orden perfecto, es preciso que haya también un orden en el que representa, es decir en las percepciones del alma y por consiguiente en el cuerpo, según el cual el universo está representado en ella (§ 403).

§ 64. Cada cuerpo orgánico de un ser viviente es pues una especie de máquina divina o de autómata natural, que supera infinitamente a todos los autómatas artificiales. Porque una máquina, construida según el arte humano, no es máquina en cada una de sus partes, por ejemplo el diente de una rueda de latón tiene partes o fragmentos que ya no son algo artificial y ya no tienen nada que caracterice la máquina respecto del uso al que estaba destinado la rueda. Pero las máquinas de la naturaleza, es decir los cuerpos vivientes, son máquinas incluso en sus menores partes hasta el infinito. Es lo que constituye la diferencia entre la naturaleza y el arte, es decir, entre el arte divino y el nuestro (§§ 134, 146, 194).

§ 65. Y el autor de la naturaleza ha podido practicar este artificio divino e infinitamente maravilloso, porque cada porción de la materia no sólo es divisible al infinito, como han reconocido los antiguos, sino porque incluso está subdividida actualmente sin fin, cada parte en partes, cada una de las cuales tiene algún movimiento propio: de otro modo sería imposible que cada porción de la materia pudiera expresar todo el universo (*Disc. Prelim.*, § 70, *Teodicea*, § 195).

§ 66. De donde se ve que hay un mundo de criaturas, de seres vivientes, de animales, de entelequias, de almas, hasta en la menor parte de la materia.

§ 67. Cada porción de la materia puede ser concebida como un jardín lleno de plantas, y como un estanque lleno de peces. Pero cada rama de la planta, cada miembro del animal, cada gota de sus humores, es también un jardín o un estanque similar.

§ 68. Y aunque la tierra y el aire interpuestos entre las plantas del jardín, o el agua interpuesta entre los peces del estanque, no sean en absoluto planta, ni pez, sin embargo los contienen también pero muy a menudo con una sutileza que para nosotros es imperceptible.

§ 69. Así pues no hay nada inculto, ni estéril, ni muerto
en el universo, no hay caos, no hay confusión sino en aparien- 619
cia; casi como podría parecer en un estanque colocado a una distancia tal que se viera un movimiento confuso y un hervor, por llamarlo así, de peces del estanque, sin discernir los peces mismos (Prefacio, GP VI, 40 y 44).

§ 70. Según esto vemos que cada cuerpo viviente tiene una entelequia dominante que en el animal es el alma; pero los miembros de ese cuerpo viviente están llenos de otros seres vivientes, plantas, animales, cada uno de los cuales tiene también su entelequia o su alma dominante.

§ 71. Pero no hay que imaginar, como algunos que habían entendido mal mi pensamiento, que cada alma tiene una masa o porción de materia propia o que está afectada a ella para siempre, y que posee por lo tanto otros seres vivientes inferiores, destinados por siempre a su servicio. Pues todos los cuerpos están en un flujo perpetuo, como los ríos, y sus partes entran y salen continuamente de ellos.

§ 72. Así el alma sólo cambia de cuerpo poco a poco y según grados, de manera que jamás está despojada instantáneamente de todos sus órganos; y a menudo hay metamorfosis en los animales, pero jamás metempsícosis ni transmigración de las almas: tampoco hay *almas* completamente

separadas, ni *genios* sin cuerpo. Sólo Dios está completamente separado de él (§§ 90, 124).

§ 73. Por esto tampoco se produce nunca ni completa generación ni muerte perfecta, en sentido estricto, a saber, la que consiste en la separación del alma. Y lo que llamamos generación es un desarrollo y un crecimiento, como lo que llamamos *muerte* es un envolvimiento y una disminución.

§ 74. Los filósofos han estado muy perplejos respecto del origen de las formas, entelequias o almas[14 bis]: pero hoy cuando se ha advertido merced a investigaciones exactas, realizadas en plantas, insectos y animales, que los cuerpos orgánicos de la naturaleza jamás han sido producto de un caos o de una putrefacción, sino siempre de semillas en las que sin duda hay alguna *preformación*, se ha juzgado que antes de la concepción no sólo existía ya el cuerpo orgánico sino incluso un alma en ese cuerpo y, en una palabra, el animal mismo, y que mediante la concepción ese animal sólo fue preparado para
620 una gran transformación a fin de que llegara a ser un animal de otra especie. Cuando los gusanos se transforman en moscas y las larvas en mariposas se ve incluso algo parecido diferente de la generación (§§ 86, 89. Prefacio GP VI, 40 y sgts., §§ 90, 187-88, 403, 86 y 397).

§ 75. Se puede llamar *espermático* al *animal* que es elevado por la concepción al grado de los animales más grandes; pero los que permanecen en su especie, es decir la mayoría, nacen, se reproducen y son destruidos como los animales grandes, y sólo un pequeño número de elegidos[15] pasa a un teatro más grande.

§ 76. Pero esto sólo es la mitad de la verdad: yo he juzgado, por lo tanto, que si el animal jamás comienza natural-

[14 bis] Que el alma sea la entelequia del cuerpo es la doctrina de Aristóteles (*De Anima*, II, 1, 412b). Pero en este caso Aristóteles no entiende por entelequia el acto que acaba la potencia, sino la fuerza que comienza la acción. El alma da el primer impulso a un cuerpo orgánico, esto es, aquel cuyas partes están dispuestas para concurrir a un fin. Según Leibniz el alma es la entelequia de su cuerpo porque posee, en cierto grado de perfección, esto es de distinción, las mismas percepciones que existen en el cuerpo en estado confuso. Así puede ella valer para dar razón de lo que pasa en el cuerpo (Boutroux). Ver *Consideración*, § 8 y *Nuevo sistema*.

[15] Mateo, 20, 16.

mente, tampoco termina naturalmente; y que no sólo no habrá generación sino incluso tampoco destrucción completa ni, hablando rigurosamente, muerte. Y esos razonamientos hechos *a posteriori* y extraídos de experiencias concuerdan perfectamente con mis principios que antes deduje *a priori* (§ 90).

§ 77. Así se puede decir que no sólo el alma (espejo de un universo indestructible) es indestructible, sino incluso el animal mismo, aunque su máquina a menudo perezca en parte y pierda o adquiera despojos orgánicos.

§ 78. Esos principios me han permitido explicar naturalmente la unión o, más bien, la conformidad del alma y del cuerpo orgánico. El alma sigue sus propias leyes, y los cuerpos también las suyas, y se encuentran en virtud de la *armonía preestablecida* entre todas las substancias, puesto que todas ellas son representaciones de un mismo universo (Prefacio, GP VI, 42, §§ 340, 352, 353, 358).

§ 79. Las almas actúan según las leyes de las causas finales mediante apeticiones, fines y medios. Los cuerpos actúan según las leyes de las causas eficientes o de los movimientos. Y los dos reinos, el de las causas eficientes y el de las causas finales, están en mutua armonía.

§ 80. Descartes ha reconocido que las almas no pueden proporcionar fuerza a los cuerpos porque siempre hay en la materia la misma cantidad de fuerza. Sin embargo ha creído que el alma podía cambiar la dirección de los cuerpos[16]. Pero eso se debió a que en su tiempo se ignoraba la ley de la naturaleza que establece también la conservación de la misma direc- 621
ción total en la materia. Si la hubiera advertido habría venido a dar a mi sistema de la armonía preestablecida (Prefacio, GP VI, 44. *Teodicea*, §§ 22, 59, 60, 61, 63, 66, 345, 346 y sgts., 354, 355).

§ 81. Este sistema permite que los cuerpos actúen como si no hubiera almas (lo que es imposible) y que las almas actúen como si no hubiera cuerpos, y que ambos actúen como si uno influyese en el otro.

[16] Ver la carta a Arnauld en AT V, 22-3.

§ 82. En cuanto a los espíritus o almas razonables, aunque descubro que en todos los seres vivientes y animales hay en el fondo lo mismo, como acabamos de decir (a saber, que el animal y el alma sólo comienzan con el mundo y no acaban antes que él), sin embargo los animales razonables tienen de particular que sus pequeños animales espermáticos, mientras no son sino eso, sólo tienen almas ordinarias o sensitivas. Pero en cuanto los que son, por así decirlo, elegidos, llegan mediante una concepción actual a la naturaleza humana, sus almas sensitivas son elevadas al grado de la razón y a la prerrogativa de los espíritus (§§ 91, 397).

§ 83. Entre otras diferencias que existen entre las almas ordinarias y los espíritus, de las que sólo he señalado un aspecto, hay tambien ésta: que las almas en general son espejos vivientes o imágenes del universo de las criaturas, pero que los espíritus son incluso imágenes de la divinidad misma, o del propio autor de la naturaleza, capaces de conocer el sistema del universo y de imitar algo de él mediante diseños arquitectónicos, pues cada espíritu es en su ámbito como una pequeña divinidad (§ 147. *Resumen* 2).

§ 84. Merced a esto los espíritus están capacitados para ingresar en una especie de sociedad con Dios, y por esto Dios es respecto de ellos no sólo lo que un inventor a su máquina (como Dios lo es con respecto a otras criaturas) sino también lo que un príncipe a sus súbditos e incluso un padre a sus hijos.

§ 85. De donde es fácil concluir que la reunión de todos los espíritus debe constituir la ciudad de Dios, es decir, el estado más perfecto que sea posible bajo el más perfecto de los monarcas (§ 146. *Resumen*, objeción 2).

§ 86. Esta ciudad de Dios, esta monarquía verdaderamente
622 universal es un mundo moral en el mundo natural, y lo más elevado y divino que hay de las obras de Dios. En eso consiste verdaderamente la gloria de Dios puesto que no tendría ninguna si su grandeza y su bondad no fueran conocidas y admiradas por los espíritus. También con relación a esta ciudad divina tiene propiamente bondad, mientras que su sabiduría y su poder se manifiestan en todo.

§ 87. Así como antes establecimos una armonía perfecta entre dos reinos naturales, uno de las causas eficientes, el otro de las finales, también debemos destacar aquí otra armonía entre el reino físico de la naturaleza y el reino moral de la gracia, es decir entre Dios considerado como arquitecto de la máquina del universo, y Dios considerado como monarca de la ciudad divina de los espíritus (§§ 62, 74, 118, 248, 112, 130 y 247).

§ 88. Esta armonía hace que las cosas conduzcan a la gracia por las vías mismas de la naturaleza y que este globo, por ejemplo, deba ser destruido y reparado por las vías naturales en los momentos en que lo requiera el gobierno de los espíritus para castigo de unos y recompensa de otros (§§ 18 y sgts., 110, 244, 245 y 340).

§ 89. También se puede decir que Dios como arquitecto satisface en todo a Dios como legislador y que así los pecados deben llevar consigo su castigo en virtud del orden de la naturaleza e incluso de la estructura mecánica de las cosas, y que del mismo modo las acciones buenas obtendrán su recompensa por vías maquinales en relación a los cuerpos aunque esto no pueda ni deba ocurrir siempre inmediatamente.

§ 90. Por último, bajo ese gobierno perfecto la buena acción no quedará sin recompensa ni la mala sin castigo, y todo debe culminar en el bien de los buenos, es decir, de los que no están descontentos en ese gran Estado, que confían en la providencia después de haber cumplido con su deber y que aman e imitan como es debido al autor de todo bien, complaciéndose en la consideración de sus perfecciones según la naturaleza del verdadero *amor puro* [17] que hace que se sienta placer en la felicidad de lo que uno ama. Esto es lo que hace obrar a las personas sabias y virtuosas en todo lo que parece conforme a la voluntad divina presuntiva o antecedente, y contentarse sin embargo con lo que Dios hace que ocurra efectivamente mediante su voluntad secreta, consecuente y decisiva. Reconocemos asimismo que si pudiéramos conocer suficientemente el orden 623

[17] Leibniz alude aquí a la discusión que se había desatado en su tiempo principalmente por obra de los quietistas, entre el amor "desinteresado" y el amor "mercenario". Véase el libro de Emilienne Naert, *Leibniz et la querelle du pur amour*, París, 1959, y la introducción a la Sección VII.

del universo, encontraríamos que supera los anhelos de los más sabios, y que es imposible hacerlo mejor de lo que es, no sólo para el todo en general sino incluso para nosotros mismos en particular. Para ello tenemos que unirnos como es debido al autor de todo, no sólo como al arquitecto, y causa eficiente de nuestro ser, sino incluso como a nuestro señor y causa final que debe constituir todo el fin de nuestra voluntad y el único que puede hacernos felices (§ 134 fin. Prefacio, GP VI, 27, 28. *Teodicea*, § 278).

7

[LA ÚLTIMA RESPUESTA] (1716)

GP VI, 624

Le estoy reconocido, señor, lo mismo que a Desmaizeaux. por la publicación de algunos trabajos referidos a mi sistema, que han sido incluidos en el tomo XI de vuestro periódico [1]. Merecían conservarse sus inteligentes reflexiones sobre el pasaje del autor del *libro de la dieta atribuido a Hipócrates*. Cuando ese autor antiguo negó que existiera una verdadera generación y una verdadera destrucción tal vez tuvo en cuenta los átomos de Demócrito que se suponía que persistían siempre [2]. Pero tal vez también sus palabras dicen más: "un ser viviente no podría morir sin que el universo entero también muriera (o pereciera)". En efecto, si las entendemos literalmente yo no podría encontrar palabras más apropiadas para expresar mi opinión [3]. No sé si es verosímil que con la palabra ζῷον (zóon, ser vivo), el autor haya querido entender toda realidad, como por ejemplo un átomo, según aquellos que los admiten. Es cierto que yo sostengo que todo lo que podemos llamar verdaderamente "una

[1] Leibniz se dirige a Samuel Masson quien conduce con Pierre Desmaizeaux el periódico *Histoire critique de la République des Lettres tant Ancienne que Moderne*. Leibniz menciona el tomo XI que se ha publicado en 1716. Los trabajos a que alude son dos. El de Desmaizeaux, la "Explicación de un pasaje de Hipócrates, en el libro de la Dieta, y de la opinión de Meliso y de Parménides, sobre la duración de las substancias, etc.: para servir de respuesta a un pasaje del nuevo sistema del señor Leibniz, sobre la naturaleza y la comunicación de las substancias, o sobre la armonía preestablecida" que figura en las páginas 52 a 72. El segundo trabajo, que se atribuye a John Toland, "Observaciones críticas sobre el sistema de Leibniz de la armonía preestablecida en el que se indaga de paso por qué los sistemas metafísicos de los matemáticos tienen menos claridad que los de los demás: escritas por orden de su Majestad la Reina de Prusia", figura entre las páginas 115 y 133 del mismo tomo. Ver Kurt Müller, *Leibniz-Bibliographie*, n°s. 2224 y 2225. Ver también GP VI, 485 y 508.

[2] *Nuevo sistema*, nota 19.

[3] Ampliación de las referencias consignadas en *Nuevo sistema*, § 15 y *Monadología*, § 73.

substancia", es un ser viviente; así me parece que el autor ha de convenir conmigo incluso en esto si por *zóon* entendiera toda substancia verdadera. Pero no quiero entrar aquí en discusión con Desmaizeaux, y además parece difícil descifrar completamente la opinión de los antiguos cuando no entran en el detalle de las cosas. Sin embargo es bueno tenerlos en cuenta y señalar las huellas de la verdad desde que ha comenzado a mostrarse a los hombres [4].

También le estoy reconocido a usted, señor, y a él, por haber aceptado publicar mi "Respuesta a las segundas objeciones de Bayle" [5]. Si este excelente hombre hubiera replicado a ella me habría dado sin duda ocasión de decir algo mejor que lo que puedo decir sobre las "Observaciones críticas" [6] que se publican en vuestro periódico a continuación de mi "Respuesta". El autor de estas observaciones parece hombre de espíritu y saber, pero no se nota aquí la exactitud y la meditación que
625 uno reconoce en los escritos de Bayle, y pareciera que ha querido transformar el asunto en mera diversión. Puede ser que haya hablado a la Reina de Prusia en contra de mi sistema y que su Majestad le haya aconsejado poner por escrito sus objeciones. Pero puedo decir en verdad que jamás tuve conocimiento de ello: y parece que esta gran Princesa, que era muy bondadosa conmigo y capaz de profundizar en las cosas, no ha considerado conveniente participarme de ello, sea porque juzgaba que el escrito era demasiado superficial, sea porque lo encontró poco amable.

El autor comienza por decir que no ha entendido mi escrito. Pero Foucher, el padre benedictino Lami, Bayle e incluso Arnauld, que me han formulado objeciones, no me han acusado de oscuridad. Y cuando Malebranche (cuya doctrina tal vez conoce bien el versado autor de las observaciones) leyó mis escritos, los encontró bastante claros aunque no compartiéra-

[4] Es el tema fundamental de la *philosophia perennis*; ver *Comentarios*, nota 7. Ver también a Basnage (1693), GP III, 102.

[5] Ese texto tiene el siguiente título: "Respuesta a las reflexiones contenidas en la segunda edición del *Dictionnaire Critique* de Bayle, artículo 'Rorarius' sobre el sistema de la armonía preestablecida" y se puede leer en GP IV, 554-71. La serie de escritos en que se encadena la polémica es ésta: Leibniz publica en junio y julio sus escritos en favor del *Nuevo sistema*. Bayle le responde en la primera edición del *Dictionnaire* (1695-7). Leibniz publica su réplica en *Histoire des Ouvrages des Scavans*, en julio de 1698 y Bayle vuelve a replicar en la segunda edición del *Dictionnaire* (1702).

[6] Es el texto atribuido a Toland y citado en la nota 1.

mos completamente la misma opinión. Creo que este autor no ha querido tomarse el trabajo de leer lo que yo había publicado antes sobre este tema. Compara mi opinión con la *Cábala develada* de los rabinos que un hombre experto había publicado en Sulzbach. Se llamaba Knorr de Rosenroth y era director de la Cancillería del Príncipe. Poseía una erudición universal, era gran amigo de Franz Mercurius van Helmont y se inclinaba un poco hacia las opiniones de este hombre singular. No he tenido el ocio suficiente para recurrir a esta obra y comparar sus opiniones con las mías: pero tal vez al examinarla se hallara tanta o más diferencia que la que Desmaizeaux ha encontrado entre el autor griego de la dieta y mi opinión. Pero aun cuando las opiniones concordaran, eso no sería malo. Sin embargo no diré, como se me imputa, "que hay una sola substancia de todas las cosas" y que esta substancia es el espíritu. Pues hay tantas substancias completamente diferentes como mónadas existen, y no todas las mónadas son espíritus, y esas mónadas no componen un todo verdaderamente *uno* y si lo compusieran no sería un espíritu. Tampoco he dicho que la materia sea una "sombra" e incluso una "nada". Se trata de expresiones exageradas. La materia es un montón, "no es una substancia sino algo substanciado" (*non substantia, sed substantiatum*)[7], como sería un ejército, un rebaño: y en tanto se la considera como formando *una* cosa, es un fenómeno, muy verdadero, en efecto, pero cuya *unidad* la hace nuestra concepción.

El nombre de "armonía preestablecida" le ha parecido a 626
la gente bastante inteligible sin que sea preciso explicar, para que se la entienda, lo que quería decir Aristoxeno cuando llamaba al alma una armonía, respecto de lo cual se puede ver el *Fedón* de Platón[8]. El autor, que no ha querido meditar lo suficiente para comprender aquello que a los demás les pareció claro, no se preocupa por entender lo que querían decir las "entelequias" y los "espejos vivientes". Para él esto era, sin duda, iroqués. El espejo ofrece una expresión figurada pero bastante conveniente y que ya han empleado los filósofos y los teólogos cuando hablaron de un espejo infinitamente más perfecto, a saber, del "espejo de la divinidad", objeto de la visión beatífica. No digo, como se me imputa, que la materia sea un

[7] En latín en el original.

[8] Ver *Comentarios*, nota 12. No he logrado determinar a qué se debe esta mención de Aristoxeno.

"modo", y menos aún que sea un modo del espíritu. Un intérprete que explica de esa manera las opiniones de otro es muy capaz de desfigurar los pensamientos. Es cierto que lo que hace concebir la unidad de un trozo de materia sólo es, sin duda, una modificación. El movimiento y la figura constituyen toda su esencia cuando ponemos aparte las entelequias. A su vez el trozo solo es una cosa pasajera y jamás continúa siendo el mismo más allá de un momento pues siempre pierde y adquiere partes. Por esto los platónicos decían de las cosas materiales "siempre devienen, nunca son ni existen durante tiempo alguno" [9]. El autor de las "Observaciones" dice que mi "hipótesis altera las nociones corrientes porque establece que hay una infinidad de espíritus que no tienen otro pensamiento o percepción que los que poseen las partículas de la materia". Tiene razón cuando dice que no entiende "mi hipótesis, pues la expone muy mal". Yo sostengo que todos los espíritus tienen pensamiento y todas las mónadas o substancias simples, y verdaderamente unas, tienen percepción. Si el autor hubiera prestado alguna atención a mis discursos, habría visto de qué modo cada substancia simple actúa sin coerción puesto que constituye completamente el principio de sus acciones, de qué modo en la imaginación siempre hay caracteres que se corresponden con los pensamientos más abstractos, como lo atestiguan la aritmética y el álgebra y de qué modo esos espejos, que por bromear él llama mágicos, esas mónadas digo yo, representan el universo. Sólo Dios tiene la penetración de verlo todo en ellas, pero esto no impide que todo esté representado en ellas y es preciso saber que incluso en la menor porción de materia, el que todo lo sabe lee todo el universo en virtud de la armonía de las cosas.
627 Es verdad que esto no podría ocurrir si la materia no estuviera subdividida actualmente hasta el infinito. Pero es imposible que esto no sea así. En el universo se encuentra σύμπνοια πάντα (sympnoia pánta), como según Hipócrates en el cuerpo humano [10]. Yo he negado que los animales sean capaces de reflexión; el autor dice que sus acciones muestran que son capaces de ella. Debiera aportar pruebas. Hasta ahora se ha distinguido entre las percepciones, que se les conceden, y los actos reflexivos, que no se les conceden.

[9] La expresión se encuentra en Sexto Empírico, HP III, 54 y AM VIII, 7. Leibniz la emplea en la *Teodicea*, § 382, GP VI, 342. Sobre la concepción platónica de las cosas sensibles ver GP I, 392; II, 76 y 101; III, 606 y 623; VI, 586 y VII, 535.
[10] Ver *Consecuencias metafísicas*, nota 8.

Confieso que mi opinión, según la cual la materia no podría ser considerada como una verdadera substancia, sorprenderá a algunos espíritus que piensan superficialmente y se inclinan a creer que "la materia es la única substancia del universo": pero mi hipótesis no es por ello menos verdadera. Decir que las almas son "puntos inteligentes" no es una expresión suficientemente exacta. Si las llamo centros o concentraciones de las cosas externas, lo digo por analogía. Los puntos, hablando con exactitud, son extremidades de la extensión y de ningún modo partes constitutivas de las cosas; la geometría lo muestra bastante bien.

Cuando el autor de la objeción dice que "los cuerpos particulares no tienen nada de real" va más lejos que yo contra la realidad de los cuerpos pero por una razón diferente de la mía. En efecto, el carácter del continuo, que siempre pone algo entre dos de ellos, no impide su distinción. Cuando hay un rebaño de ovejas, una oveja es diferente de la otra, y entre ambas hay otra cosa que ovejas. Dice no poder comprender "cómo un punto indivisible puede tener una tendencia compuesta". Sin embargo esto siempre ocurre en la mecánica, pues como los cuerpos a menudo tienen tendencias compuestas también las tendrán sus puntos o extremidades, que siguen a los cuerpos. Pero la tendencia de que hablo es de otra naturaleza, es interior al alma, que no es un punto. Es el progreso de un pensamiento a otro y aunque los pensamientos (si bien en un alma no compuesta de partes) representan cosas compuestas de partes, no se llama compuestas a las percepciones, lo mismo que a sus tendencias o apetitos, en el sentido de que allí dentro haya una multitud simultánea de modificaciones y de respectos (*rapports*). Parece que el autor de la objeción niega la inmaterialidad del alma cuando dice: "en mi opinión el pensamiento se forma mediante un ser compuesto". Si yo quisiera refutar esto iría demasiado lejos; así pues ahora me bastará con tener a mi favor a todos los que creen que el alma es inmaterial e indivisible: los aristotélicos (por lo menos los tomistas) y los 628
cartesianos concuerdan en esto. Es verdad que yo creo que el alma siempre está acompañada de un ser compuesto o de órganos. Sin embargo la simplicidad de una substancia no impide que haya en ella muchos modos a la vez. Hay percepciones sucesivas pero también las hay simultáneas, pues cuando hay percepción de un todo hay a la vez percepción de las partes actuales e incluso cada parte tiene más de una modificación; y hay per-

cepción a la vez no sólo de cada modificación sino incluso de cada parte: estas percepciones tan multiplicadas son diferentes una de otra, aunque nuestra atención no siempre pueda distinguirlas y esto es lo que constituye las percepciones confusas, cada una de las cuales por separado envuelve una infinitud debido a la relación con todo lo externo. Por último, lo que en el exterior es composición de partes sólo es representado por su composición de modificaciones en la mónada; y sin esto los seres simples no podrían distinguirse interiormente unos de otros y carecerían de respecto (*rapport*) con las cosas de afuera; y, finalmente, como por doquier sólo hay substancias simples cuyos compuestos no son sino montones, no habría variación o diversificación alguna en las cosas, si las substancias simples no las tuvieran interiormente. Lo que sigue en las "Observaciones" no contiene objeción alguna, sólo son exageraciones de aquella pretendida oscuridad, mezcladas con algunas finas e ingeniosas ironías.

Por último, el autor de las "Observaciones críticas", hombre de espíritu, sin duda, aunque de un espíritu que se conforma con rozar las cosas aun cuando podría ir más lejos, termina con una reflexión sobre un hecho que a muchas personas les parecerá dudoso e incluso falso. Pretende que los matemáticos que se meten a filósofos no tienen éxito, mientras que al parecer tendrían que tener el mayor de los éxitos pues están acostumbrados a razonar con exactitud. En nuestra época Gassendi y Descartes han sido excelentes matemáticos y también excelentes filósofos hasta convertirse en jefes de escuela. Los antiguos consideraban a la matemática como el paso de la física a la metafísica o a la teología natural, y tenían razón. El autor no proporciona ejemplo alguno de lo que expone y busca la razón de un hecho imaginario. Espíritus como el suyo desprecian lo que exige meditaciones profundas, indispensables en matemática. Y esta es la razón verdadera de que
629 imagine que los matemáticos no triunfan en filosofía. La Reina pensaba de modo completamente diferente acerca de esto; tanto ella como su madre, la señora Electora, lamentaron muy a menudo no haber sido iniciadas en la matemática. Las razones que alega el autor de las "Observaciones" para probar su opinión no me resultan aceptables. Pretende que los matemáticos consideran que las entidades abstractas son entidades reales, o que las entidades relativas son absolutas. Por lo menos yo no hago esto, pues considero que las entidades de la matemática pura

como el espacio y lo que de él depende, son entidades relativas y no absolutas: y no estoy de acuerdo con los que hacen del espacio una realidad absoluta, como suelen hacer los que patrocinan el vacío [11]. Tampoco he procurado "componer la extensión con puntos matemáticos". No se trata de una opinión propia de los matemáticos y el autor se equivoca al imputárselas. Y aunque su argumento, un poco arrogante, contra esta opinión, no prueba nada, hay sin embargo razones más sólidas contra ella. Y pese a mi *Cálculo infinitesimal* no admito un verdadero número infinito, aunque confiese que la multitud de las cosas supera todo número finito o más bien todo número. El autor tiene razón cuando critica esas ideas de los puntos componentes y de un número infinito. Pero ha creído sin duda que yo incurría en ellas y esas prevenciones en contra de mí pueden haber alimentado los deseos que tenía de refutarme. Pero acaso vea que ha andado demasiado rápidamente. Preferiría dar esta razón de su proceder: su prevención contra el sistema epicúreo de las almas, que parece "traslucirse" y que sería perjudicial si esa prevención existiera.

El cálculo infinitesimal es útil cuando se trata de aplicar la matemática a la física, aunque no pretendo emplearlo para dar cuenta de la naturaleza de las cosas. Pues considero a las cantidades infinitesimales como ficciones útiles. También apruebo lo que aquí se dice contra los que pretenden que la gravedad es esencial a la materia [12]. Si el autor hubiese querido hablarme de estos temas en vez de impugnarme (puesto que parece que casi hemos llegado a esto) tal vez me hubiera ahorrado el trabajo de responderle aquí, trabajo que sin embargo no ha sido muy grande. Yo deseo que se me hagan objeciones que me obliguen a ir más allá de lo que yo ya había dicho. Objeciones de este tipo son instructivas y las recibo con gusto para sacar provecho de ellas y para que aprovechen de ellas los demás. Pero no es fácil hacerlas.

[11] Alusión a los atomistas (ver *Examen*) y en especial a los newtonianos.

[12] Alusión específica a los newtonianos. Leibniz los acusa de recurrir a la gravedad como los escolásticos recurrían a una causa (o cualidad) oculta. Newton es defendido con elocuencia por G. H. R. Parkinson, "Science and Metaphysics in the Leibniz-Newton Controversy", SLS II (1969), 79 y sgts. Fontenelle formuló la misma acusación, Voltaire, *Lettres philosophiques*, 15.

Indice de nombres

A

B

C

D

E

F

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

Y

Z

INDICE DE TÉRMINOS

Un índice de conceptos de obras de Leibniz debiera constar, en rigor, de términos latinos, franceses y alemanes. Razones de comodidad aconsejaron consignarlos en castellano. Naturalmente, quien procure realizar disquisiciones terminológicas debe recurrir a los textos originales.

B

C

CH

D

G

H

I

J

L

LL

M

N

O

P

S

T

U

V

Y

Se terminó de imprimir
en junio de 1982, en
Germano Artes Gráficas,
Pedro Goyena 376/80,
Buenos Aires.

Monadología; Principios de la naturaleza y de la gracia; Nuevo Sistema; Resumen de Teodicea; Sobre la originación radical de las cosas; Advertencias a los "Principios" de Descartes; De la verdadera teología mística; Discurso de metafísica; Para una balanza del derecho; Carta a Gabriel Wagner; Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas; Diálogo sobre la conexión de las cosas y las palabras; ¿Qué es idea?; La profesión de fe del filósofo y otros treinta y tres escritos filosóficos de G. W. Leibniz acompañados por un aparato crítico de aproximadamente mil notas, más una cronolgía, prólogo, introducción a cada una de las secciones e índice de nombres y conceptos. Edición a cargo de Ezequiel de Olaso con la colaboración de Roberto Torretti y Tomás Zwank.

"El pensamiento de Leibniz sostiene y marca con su cuño la tendencia principal de lo que pensado con suficiente amplitud puede llamarse la metafísica de la época moderna."

Martín Heidegger, Der Satz vom Grund, 5.

"Sigamos escuchando a Leibniz. Ser libres es expresarse recíprocamente en una acción común. La monadología es un individualismo del nosotros en que cada uno da sentido a los demás y lo recibe de ellos. Sólo hay armonía entre individuos. Cada individuo debe diferir de los demás para concertarse con ellos. Y todos son seres libres."

Yvon Belaval, "Pourquoi Leibniz?"

ISBN: 950-0110-00-7

EDITORIAL CHARCAS

Buenos Aires